Die höfische Gesellschaft bei Herbort von Fritzlar.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines Doktors

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Ruth Auernhammer

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Okt. 1937.

Buchdruckerei M. Krahl, Erlangen-Bruck.

1939

Dekan: Professor Dr. Eugen Herrigel
Referent: Professor Dr. Maurer

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung

Hauptteil

I. Die höfische Gesellschaft nach Herborts theoretischen Forderungen 3

1. Der ideale Ritter 3

2. Die ideale frouwe 19

II. Die tatsächliche Haltung der höfischen Gesellschaft . . 26

1. Heldisch-höfisches Rittertum und seine zentralen Forderungen 28

Erfüllung der höfischen Form 29

Heldische Tugenden germanischen Erbes . . . 30

Leidenschaftlichkeit der Gefühlsäußerung . . . 46

2. Ritter und Frouwe im geselligen Hofleben . . . 53

Aeußere Form und Gesetze der Konvention . . 54

Freude in der Gestaltung der Umwelt und in der Lebenshaltung 61

mâze 71

Allgemeine Stellung der frouwe 74

3. Die höfische Gesellschaft im Erleben der Minne . 79

Ritter und frouwe in den einzelnen Minneszenen . 80

Besondere Forderungen an den minnenden Ritter, die minnende frouwe 96

Die Stellung der umworbenen frouwe . . . 105

Die Bedeutung der Minne im Gesamtwerk . . 110

Schlußbetrachtung 112

Literaturverzeichnis.

Quellen.

Herbort von Fritzlar: Liet von Troye. Fromann 1837.
Benoit de Sainte Maure: Le Roman de Troie. Constans 1904—12.
Hartmann von Aue: Erek. F. Bech 1893.
— Iwein. Benecke und Lachmann 1877.
— Armer Heinrich. Herm. Paul 1921.
Heinrich von Veldeke: Eneit. Behagel 1882.
Wolfram von Eschenbach: Parzival. Leitzmann 1928.

Arnold, August: Studien über den hohen Mut. Von deutscher Poeterey 9. 1930.
Dexel, Alfred: Ueber gesellschaftliche Anschauungen, wie sie in den mittelhochdeutschen höfischen und Volksepen hervortreten. 1909.
Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur, II. Teil, II. Abschn., 1. Hälfte: Herbort von Fritzlar. 1927.
— Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems. Z f d A 56. 1919.
van Eicken, Heinrich: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 1887.
Fischer, Clemens: Der altfranzösische Roman des Benoit de Ste More als Vorbild für die mittelhochdeutschen Trojadichtungen. Neuphil. Stud. II, 1883.
Fromann, G. Karl: Herbort von Fritzlar und Benoit de Sainte More. Germania 1857.
Joseph, E.: Deutsche Trojadichtungen vor Herbort. Z f d A 30.
Kluckhohn, Paul: Die ritterliche Kultur in Deutschland. Wissenschaft und Kultur III. 1930.
Köhn, Anna: Das weibliche Schönheitsideal in der ritterlichen Dichtung. Diss.
Korn, Karl: Freude und trûren. Von deutscher Poeterey 12, 1932.
Menhardt, Hermann: Herbortstudien. Z f d A 66. 1922.
— Herbort von Fritzlar, Verfasserlexikon des Mittelalters. 1936.
Naumann, Hans: Höfische Kultur. 1929.
Neumann, Friedrich: Hohe Minne. Zeitschr. f. Deutschkunde 39, 1925.
Rausch, Anna: Herborts von Fritzlar „liet von Troie". 1923.
Reuß, Wilhelm: Die dichterische Persönlichkeit Herborts von Fritzlar. 1897.
Schultz, Alwin: Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger. 1889.
Seybold, Lilli: Die huote. Diss. 1933.
Vollmer, Vera: Die Begriffe triuwe und stæte in der höfischen Minnedichtung. Diss. 1914.
Wechßler, Eduard: Das Kulturproblem des Minnesangs. 1909.
Winterswyl, Ludwig A.: Der deutsche Ritterstand. 1937.

Einleitung.

Einer der weniger Bekannten ist Herbort von Fritzlar, einer, dessen Werk schon bei seinen Zeitgenossen geringen Erfolg gehabt zu haben scheint; in nur drei Handschriften ist es auf uns gekommen[1]) und bei keinem anderen Dichter findet sich auch nur eine Erwähnung des hessischen „schulere“ oder ein bestimmter Hinweis auf sein Epos[2]). Und freilich kann das Werk des fleißigen Gelehrten den großen Kunstwerken der mittelhochdeutschen Blütezeit nicht zugezählt werden. Was Herbort im Auftrage des Landgrafen Hermann von Thüringen dichtete (92/93), sollte wohl eher dem Interesse an dem antiken Heldenstoff im Rittergewand entgegenkommen, als einem ausgesprochenen künstlerischen Bedürfnis feinster Empfindung Rechnung tragen[3]). So auch begreift Herbort selbst seine Aufgabe: nicht Meister eines dichterisch vollkommenen Werks beansprucht er zu sein (28—30) — „ez en ist niht achbère / daz er icht dichten kan“ (18452/53) — nicht in ästhetisch-formaler Vollendung sieht er sein Ziel. Herbort will nützen und lehren (33) mit dem bescheidenen Anspruch dessen, der sich in der Erkenntnis seiner begrenzten Fähigkeiten von vornherein der Hoffnung auf höchste Wirkung begibt, der aber doch von der sittlichen Untadeligkeit seines Werkes überzeugt ist: „und frume ich niht — ich bin niht schade“ (84). Künstler ist Herbort nicht gewesen.

1) Menhardt, a.a.O. S. 251.

2) Frommann, Ausgabe S. XIV.

3) Dennecke, Ritterdichter und Heidengötter, S. 153 (Form und Geist 13).

Aber er ist hineingestellt in das politische Geschehen seiner Epoche, von ihren geistigen Strömungen erfaßt. Zwar ist uns die genau umgrenzte Schaffenszeit Herborts nicht bekannt. Doch ob man nun die Jahre seiner Tätigkeit mit Bäsecke und Rausch — allerdings sehr früh — in das letzte Jahrzehnt des 12., mit Reuß in die ersten Jahre des 13. Jahrhunderts rücken will, ob man mit Ehrismann die weite Spanne bis 1217 setzt: immer fällt das Schaffen des Dichters in eine Zeit, die noch wußte von der großartigen Hofhaltung des vollendeten Ritters auf dem Thron, die die Weltimperiumspläne Heinrichs VI. geschaut hatte. Es war die Zeit, die das Rittertum in reinstem Glanz auf die Höhe seiner Macht erhob, indem es auf gefestigter materieller Grundlage bestimmenden staatspolitischen Einfluß gewann und der kulturellen Entwicklung die Richtung gab. Sein Kraftgefühl steigerte seinen Geltungsanspruch zu solcher Ausschließlichkeit, daß neben der höfisch-ritterlichen Welt die unteren Stände des Volks als bedeutungslos zurücktraten. Das kulturelle Leben des hohen Mittelalters ist Schöpfung und Ausdruck einer begrenzten sozialen Schicht, die sich ihrer Bedeutung im Gefüge des Reichs wohl bewußt war, und die der Ordnung ihrer Gesellschaft und den Lebensäußerungen ihrer Welt auch tatsächlich zentrale Geltung zumaß.

Keine Dichtung der höfischen Zeit greift über den Rahmen des ritterlichen Kreises hinaus, um den Ausschnitt, den sie aus dem Leben der Gesellschaft schildert, zu einem vielgestaltigen Ganzen abzurunden. Das Werk des Dichters wurzelt in einer bevorzugten Schicht; in ihr allein will es auch wirken. Zwar ist Herbort ein geringer Rest von der kirchlich sozialen Idee des Ausgleichs aller Ungleichheiten geblieben (10416—18; 2451—53; 16209—11; . . .), aber praktisch ist er weit davon entfernt, ihr irgendwelchen Einfluß in seiner Dichtung einzuräumen. Ihn erfüllt der Glanz des Rittertums, steht er selbst gleich nicht im staufischen Lebensraum, der sich in voller Aufgeschlossenheit alles Neue zu eigen macht. Scholar,

der wohl Paris gesehen hat, kommt Herbort später dem kleineren thüringischen Fürstenhof näher, den ein lebhaftes Interesse für die neue Bildungswelt erfüllt, wenn er auch vielleicht mehr strebt als schon besitzt.

In dieser Welt fußt Herborts eigenes Weltbild, und in besonderem Maß das seiner höfischen Gesellschaft.

Hauptteil.

I. Die höfische Gesellschaft nach Herborts theorischen Forderungen.

1. Der ideale Ritter.

Das Bild, das die hochhöfischen Dichter von ihrer ritterlichen Gesellschaft entwerfen, spiegelt in jedem Fall eine idealgeschaute Welt, die das Wollen der Zeit in verwirklichter Vollkommenheit darzustellen und das irdische Leben über seine Begrenzung hinauszuheben sucht. Mit dem Bewußtsein höchster äußerer Kraftentfaltung und dem Gefühl unbedingter Erhabenheit über alle anderen Stände verbindet sich die selbstgestellte Forderung nach einer inneren Berechtigung der bevorrechtigten Stellung; und nur wer diese Forderung erfüllt, darf sich als Glied der höfischen Gesellschaft zählen. Ein Ideal schwebt auch Herbort vor. Er hat es in den Tugendlisten seiner Ritter, seiner frouwen sich selbst und den Lesern seines Werks klar vor Augen gestellt. Was in diesen Verzeichnissen grundsätzlich immer wieder den Wert des Ritters und der frouwe kennzeichnet, das will Herbort als richtungweisend für seine Gesellschaftswelt betrachtet wissen. Und es ist ihm als höfischem Dichter selbstverständlich, daß dieses Wollen seine Ritterschaft auch äußerlich in Gestalt und Haltung den Vorstellungen eines Ideals verpflichtet.

Keine Zeit vorher hat so stark die äußere Erschei-

nung betont wie die höfische; denn zu keiner Zeit war das Streben nach Formvollkommenheit in solcher Weise ausgeprägt. Der höfische Mensch steht im Bann der Form; die Erscheinung seiner Ritterhelden kann ihm nicht gleichgültig sein. Herbort ist so sehr von der Bedeutung der Gestalt erfüllt, daß er nicht selten körperliche Züge mitten in die Beschreibung der Tugendwerte seiner Helden mischt. Und zu den Tugenden im weiteren Sinn zählt der Ritter ja auch die bona corporis, die zwar als „farnde guot" nicht die Wertstufe der ethischen oder religiösen Fähigkeiten erreichen, aber zur Vollendung in der ritterlichen Gesellschaft unbedingt notwendige Voraussetzung sind. „Form und Gebärde bedeuten den Inhalt, und umgekehrt kann, wo die Form fehlt, auch der Inhalt, die Empfindung nicht da sein" [1]). Ganz allgemein haben daher alle Dichter der höfischen Zeit das Bestreben, die Zeichnung unschöner Menschen zu vermeiden. Sollen doch die Helden ihrer Epen das Idealbild des Ritters verkörpern! Wo ja ein Makel den Eindruck solcher Vollkommenheit störend gefährden könnte, da erhebt Herbort bereitwillig-selbstverständlich den Fehler fast zur Tugend:

„er schilwete ein cleine
daz missestunt im niet" (3160/61).

Der einzige unbedingt tadelnswerte Ritter in Herborts Epos, Machaon, bringt denn auch schon in seiner Erscheinung das Ungewöhnliche seiner Ritterhaltung zum Ausdruck: „Gewassen an der mazze" (3103), steht er von vornherein betont im Gegensatz zur übrigen Ritterschaft.

Die Einzelschilderung der Rittergestalten kommt zwar nie über das Typologische hinaus; mit den Begriffen „wol gewazzen", „wol gelidet", „wol gestalt" faßt Herbort stets die äußere Erscheinung zusammen — aber fast bei jedem Ritter erlebt er neu das Bedürfnis, seine Gestalt so greifbar wie möglich werden zu lassen. Dabei ist er durchaus nicht so an eine Idealgestalt seiner Vorstellung gebunden, daß jeder Ritter ihr im einzelnen unbedingt

1) Kluckhohn a.a.O. S. 146.

genügen müßte. Telogonos — „eime risen glich“ (18296); Aeneas — „ein kurtzer dicke man“ (3210); Antenor — „harte lanc, smal und doch niht kranc“ (3221—22); Odysseus — „kleine“, jedoch „gefuge in allen wis“ (3021—23), gehören trotz der unausgleichbaren Gegensätze in ihrer körperlichen Erscheinung ohne weiteres in die Reihe der vollkommenen Ritter, die äußerlich keinen tadelnswerten Mangel aufweisen, wenn auch das Mittelmaß „zu groz noch zu kleine“ (2973) der wahrhaft höfischen Anforderung entspräche. Herborts persönliches Ideal aber stellt zweifellos der große, kräftige Ritter dar, der schon durch seine Gestalt die Unbedingtheit seines Heldentums verkündet, wie Telogonos, Ajax, Diomedes, Agamemnon, Achill (3007/8; 3053; 2957; 2984).

Doch vergißt Herbort nie, daß seine Helden in einer höfisch-verfeinerten Welt leben und daß auch der Krieger deren Anforderungen Rechnung tragen muß. In besonderer Vollendung stellt Paris dieses höfische Wunschbild dar. Er ist in der Gesellschaft der anderen, die auch das Lob der Schönheit erhielten, der schöne Ritter schlechthin, so vollkommen, daß Herbort über dem Glanz seiner Erscheinung seine übrigen Rittertugenden zu schildern versäumt und nur ein Lob seiner Schönheit singt (3201—8) — „so reine / an den gebere / als er ein iuncfrauwe were“ (2518—20). Bei den übrigen Rittern versucht Herbort nicht selten den Ausdruck hünenhafter Kraft durch feinere Einzelzüge zu mildern. Das Ebenmaß der Glieder (2972), die feine weiße Haut (3011; 3084, 2997), das „schone gesichte“ (3063, 3146), die blanken Hände, die „nach irme rechte“ langen Finger (3089/90), das „lanc sidenfar har“ (2924), das bei Hektor bis auf die Schultern fällt (3170/71), die sorgfältig gewundene Locke (18293), nicht zuletzt die luxuriöse Kleidung (3004; 3081; 18291/92) prägen den Helden zum höfischen Ritter. Freilich bleibt auch die ins Einzelne gehende Schilderung schematisch, ohne Beziehung auf das Wesen des Helden; sie begnügt sich mit summierender Aufzählung allgemeiner Merkmale und einem abschließend wertenden Urteil:

„kyne munt nase wange
augen har zopphe lange
lide bein adern blut
daz was allez sument gut“ (3197—200).

Aus dem allen wird klar: Nicht die einzigartige, märchenhafte Schönheit des Paris bestimmt die Norm, die für die Erscheinung des Ritters maßgebend ist. Das Schönheitsideal, das Herbort in seinen Rittern erfüllt sehen will, ist wirklichkeitsnah, nicht gebunden an den Wunsch allein, sondern wohl auch unschwer zu vereinen mit dem lebendigen Beispiel der Zeit; es ist eine Verbindung von kraftvoll-hohem Wuchs mit feinen höfischen Zügen.

Wenn innerhalb des Gebietes äußerer Werte im Vergleich zu den bona corporis die bona fortunae eine geringere Rolle zu spielen scheinen, so ist der Grund hierfür offensichtlich: Von vornherein bewegt sich alles Geschehen nur um die höchsten Vertreter der Ritterschaft — um die Angehörigen des trojanischen Königshauses und um die Könige der griechischen Völkerschaften, für die edle Abstammung eine Selbstverständlichkeit bedeutet, die nicht jedes Mal neu hervorgehoben zu werden braucht. Wo dies aber geschieht, ist der Wert hocharistokratischer Geburt stets aufs engste verbunden mit materiellem Besitz. Die Begriffe „ryche und wol geborn“ (13106, vgl. auch 13272/73; 3079; 3081), gehören — als die Grundlagen zur Entfaltung einer Gesellschaftskultur, die so stark auf dem Aeußeren aufgebaut ist — zu den stillschweigenden Voraussetzungen der höfischen Gemeinschaft.

Auf ihnen können sich überhaupt erst die besonderen ethischen Anforderungen gestalten und steigern, sodaß ein allgemeines weltliches Sittengesetz positiven Inhalts — die Tugenden des honestums — normgebend für die ganze Gesellschaft wird.

Dem Inhalt nach sind die einzelnen Wertbegriffe in dem von Ehrismann aufgestellten höfischen Tugendsystem auch Herbort bekannt. Einen eigentlich programmäßigen

Aufbau der Tugendwerte nach der Dreiteilung in die Gebiete des utile, honestum und summum bonum hat er jedoch nicht durchgeführt und eine abstufend wertende Zuordnung liegt ihm fern. Nur gelegentlich werden äußere Güter betont geringer geachtet als der Besitz eines ehrenvollen Charakters: Jason „vertruc dehein sin schonheit“ (159), Achill „was daz gut ummere“ (2982).

Aber jedenfalls erst dann, wenn die Tugend des Leibes gekrönt wird von der Tugend der Seele, entsteht jener harmonische Zusammenklang von Scheinen und Sein, der den wahrhaft vollkommenen Ritter bildet. Zwar weitgehend von christlichen Gedanken beherrscht, hat die höfische Gesellschaft, ebenso fest in der Welt fußend, ein Tugendideal geformt, das Richtschnur und Maßstab sein will für das irdische Leben. Und Rittertum ist Bewährung in den von der Gesellschaft geforderten Tugenden.

Es liegt in der Natur des Stoffes, daß Kampf und Waffenhandwerk den größten Teil in Herborts Epos ausfüllen. Dennoch sollen seine Helden nicht allein nach dem Erfolg ihrer Schlachtenleistungen beurteilt werden. Gerade in dem Augenblick, als sich die Ritter zur großen Heerfahrt rüsten, entwirft Herbort von jedem einzelnen ein Bild seiner Tugenden, das nicht nur Kraft und Tapferkeit preist, sondern ein Werturteil fällt über den Gesamtcharakter nach dem Maßstab höfischer Anforderungen — obgleich es eigens zu dem Zweck gegeben wird, „daz ir sie kunnet erkennen / an sterke und an manheit“ (2898/99)[1]). Alle Helden, mögen sie im Verlauf des Geschehens noch so oft und schwer gegen die Pflichten echten Rittertums verstoßen, sollen doch ursprünglich tugendhafte Ritter sein. Selbst der „ungetreue“ Antenor ist nicht von Anfang an der zum Verräter Gestempelte, durch seine vorzügliche Ritterschaft stellt er sogar Priamus' besten Boten dar (5227)!

Die letzte Vollkommenheit eines so veredelten Lebens,

1) Anders bei Benoit, der die „triue“ betont (B 5093—106)!

„da dehein laster inne was“ (167), setzt die Ausbildung der ethischen und geistigen Kräfte nicht nur nach einer Richtung hin, sondern in den verschiedensten Wirkungsgebieten voraus. Die sittlichen Anforderungen, die Herbort an seine Ideale stellt, können daher am besten abgegrenzt und in ihrer Höhe beurteilt werden, wenn sie nach den Gesichtspunkten des von Ehrismann aufgestellten allgemein gültigen Tugendsystems gruppiert und betrachtet werden.

Erste Kardinaltugend des höfisch-ritterlichen Menschen ist die sapientia, als einfachsten Wert zunächst weltlich-verstandesmäßige Klugheit und höfische Lehre umfassend. Herbort erkennt voll die Bedeutung solcher rein irdisch gerichteten Weisheit an: „zu der ersten gift“ bietet Jason Medea die Kraft seines Verstandes (682/83; vgl. auch 157)! Die sprichwörtlich „uzzer mazen“ große Weisheit des Odysseus (3024) oder die reiche Lebenserfahrung, die dem alten Nestor „gute hulfe guten rat / an den worten und an der tat“ verleiht (3060—62), stellen keine Ausnahmen dar: Agamemnon (2960), Philemenis (12928), Antenor (3224) und mancher andere Ritter können sich ihrer Klugheit rühmen. Der eigentlich gelehrte Ritter freilich ist eine seltene Erscheinung. Nur Neptolomus, dem „die buch vil bereit“ sind, ragt in der Vollkommenheit seiner gelehrten Bildung aus allen Rittern hervor (3075—77; 3082). — Aber sapientia im höheren und eigentlich ursprünglichen Sinn bedeutet mehr. Sie umfaßt die höchste irdische Erkenntnis im Wissen um den göttlichen Willen und die ewige Wahrheit. Und dieses Wissen auf höchster Stufe besitzt Helenus in besonderem Maß:

„Elenus was ein wise man
der liez sich wissagen an“ (1679/80).

Vollkommenste Weisheit ist aus solcher Erkenntnis heraus das „Leben nach der göttlichen Vernunft“, wie Naumann[1]) sie kennzeichnet, und sie in engste Verbindung bringt mit der „höfischen stæte“, dem „besonnenen und

1) A.a.O. S. 4.

gläubig bereiten Sich-Einfügen in die göttliche Weltordnung". Stæte in Herborts Sinn ist weltbezogener „der Wille zum Sittlichen", „die sittliche Festigkeit der eigenen Person, die Beharrlichkeit des Charakters", die Hektor besitzt:

„man tu im denne unrecht
er ist des libes ein gut knecht
und vom stetme herzen ein man" (6587—89).

Es ist die Beständigkeit im gegebenen Wort, die Herbort an Jason rühmt (146; vgl. auch 2968).

Stæte, zur gegenseitig festgefügten Verbundenheit mit einer zweiten Person erweitert, ist als triuwe — die Grundlage der germanischen Lebenshaltung — höchste Verpflichtung des Ritters innerhalb seiner Lebensgemeinschaft geblieben. Triuwe, die unbalässig mit Rat und Tat zur Hilfe bereit ist (3061/62), fordert Herbort; triuwe, wie Mennon sie besitzt (13270), dessen Taten und Worte seinen Freunden Ehre bereiten, „swa sie weren" (13274—76).

Die zweite Kardinaltugend, die fortitudo, die gerade die äußere Haltung und die Eigenschaften des Ritters für sein Leben und seinen Beruf bestimmt, nimmt bei Herbort eine besondere Stellung ein. Wenngleich mancher Ritter schon theoretisch die Vollkommenheit in allen Tugenden nicht erreicht — eine Tugend ist untrennbar mit dem Begriff der Ritterschaft bei jedem einzelnen verbunden, so sehr, daß Herbort sie als persönliches Verdienst nicht mehr anerkennt: es ist die ritterliche Geübtheit im höfischen Kampf.

„Troylus sich ane liz
daz er ein gut turnierer hiz
dirre tugent was deheine
sie kunden sie alle gemeine"! (1683—86).

Und doch ist es eigens der Ruf der Waffentüchtigkeit, der den „werlt rum" verleiht (1674)!

Die schönste Verkörperung echten Heldentums nach Gesinnung und Tat ist dem trojanischen Heer in Hektor gegeben. „Von sterke und von manheit" hallt das Lob

auf seine Ritterschaft (1675/76) — als der, der „die kraft hette“ (1669/70), ragt er aus der Schar seiner Brüder heraus, die doch alle als tapfere Kämpfer gepriesen werden. „Sinen vinden arc“ sein (12944: 149), verleiht Antilochus und Jason höchsten Wert in der ritterlichen Gemeinschaft[1]).

Kampfbezogene Tugenden, sowohl körperlicher wie seelischer Veranlagung, stehen bei der höfischen Gesellschaft Herborts in so hohem Ansehen, daß sie jeden anderen Mangel auszugleichen vermögen (3054/55). Nur sollen auch hier höfisch gebundene Form und reckenhaftes Wesen, „zucht und kraft“ (2996), harmonisch vereint sein. Und der Held, der wie Agamemnon die wahre Größe seiner Stärke selbst bescheiden verschweigt, erscheint durchaus nicht in seinem Ruhm geschmälert; die Erinnerung an seine früheren Taten verleiht ihm die besondere Anerkennung: „Er het ez mer an der kraft / den er gespreche“ (2952/53).

Die Tugend der fortitudo besitzen, heißt aber nicht nur, im Kampf persönlichen Mut beweisen. Es heißt ebenso, diesen Mut auch in höfischer Gesellschaft den Forderungen eines verfeinerten Lebensstils anpassen — in gehobener Stimmung ihn zu hohem Mut bilden. Aber weder zu überschäumender Lebenslust soll die Haltung gesteigert werden, noch in den ungezügelten Uebermut des Polidarius (3096) ausarten, der mit „erhöhtem Lebensgefühl“, „federnder seelischer Schwingung“[2]) nichts zu tun hat, sondern gerade das Gegenteil bewirkt:

„auch stunt im sin mut also
daz er selden was fro“! (3097/98)

Was Herbort fordert, ist der hohe Mut Jasons, des Ritters, der stets „hochmutig sinen ubertogenden“ begegnet (140) und mit dieser freien Selbstsicherheit sein hohes Lebensgefühl zum Ausdruck bringt. Der hohe Mut der ritterlichen Welt ruft jene freudige Stimmung hervor, die kein unliebsames Wort, keine Regung von Haß

1) Vgl. auch 3005!
2) Naumann, a.a.O. S. 5.

oder Neid, keine Laune, kein persönliches Weh trüben darf. Im höchsten Bewußtsein aristokratischer Solidarität will die höfische Gesellschaft in einer heiter-unbeschwerten Lebensform das Ideal einer ewigen Freudenwelt verwirklichen. Die Freude ist unerläßlich unter den Tugenden des edlen Ritters — das „helt gemeit" wird in Herborts Lied zum stereotypen Beiwort, es jeder tapfere Kämpfer in jeder Lage erhält; „allezit gemeit" ist selbst Diomedes, so schwere Mängel sein Tugendleben auch sonst aufweist; ja, er besitzt die frohe Lebensstimmung in solch höchster Vollendung, daß persönliches Unglück ihn inmitten der Gesellschaft nicht berührt:

„in enkunde dehein swere
uber gen noch leit" (3050—52; vgl. auch 2976; 3070; 3196; 4841).

Freude liegt sowohl in der äußeren Gestalt wie in der seelischen Haltung — Freude spannt sich über die ganze ritterliche Welt. Freude erwecken, Freude leben, Freude sein, ist Recht, aber auch Pflicht jedes Glieds der höfischen Lebensgemeinschaft. Zur Freude aller teilt Ajax, der „durch kurzewile sanc", die eigene frohe Stimmung auch der Gesellschaft mit (3018—20) und nimmt so positivsten Anteil an der Gestaltung einer Freudenwelt, der Trauer fernbleiben muß, weil durch sie ihr ganzes Sein vernichtet würde.

Aristokratisch abgeklärt, gleichmäßig froh schwingt alles Leben in dieser Welt. Und so schließt die Freude, die sie erfüllt, doch auch den Ernst nicht aus. Beide sind Tugenden, die Freude wie der Ernst, beide stellen Werte dar, die nebeneinander bestehen können. Ohne Mißklang vereinigt sie Patroklus in seinen Wesen:

„Kune und fro damite
wol bekant und ernsthaft" (2994/95),

bringt er wahre Ritterschaft zum Ausdruck, in der pflichtbewußt-ernste Auffassung des Berufs, fester Wille im Streben nach Vollkommenheit, besonnenes Wesen die Freude nicht trüben dürfen, sondern eher noch ihren Wert erhöhen.

Die temperantia, die vor allem die eigentlich höfischen Tugenden umfaßt, die rechte Formen setzt in der Ordnung des geselligen Verkehrs, die höchste Selbsterziehung fordert im äußeren Benehmen und feinsten Takt im Fühlen, wird von Herbort im gleichen Maß wie die fortitudo der gesamten Ritterschaft zuerkannt. Durch die Formen des Anstandes wird das Männlich-Starke zum Zierlich-Anmutigen, das Herbe zum Heiter-Konventionellen, wird der Krieger zum Ritter geadelt.

„Minnecliche gruzze
kurze rede suzze
hetten den herren geleit
an ein reine hubischeit“ (2963—66;

vgl. auch 3002/03; 3193/94; 151/52). Rechtes Beherrschen der Leidenschaften, Zurückdämmen des Kraftbewußtseins in die Schranken des höfisch Geziemenden, so wie Jason stets „mit zuhten zu iuste und zu spil“ (163) es vorbildlich lebt, soll die vollkommene ritterliche Haltung kennzeichnen[1]). Und auch jenes höchste Lob, das der höfische Ritter im Streben nach Vollkommenheit ersehnt, das Lob, ein „suzze minnere“ zu sein wird manchem Helden in Herborts liet zuteil (3049; 3074; 3201—03).

Auch die christlich gerichtete temperantia kennt Herbort, die den Ritter die ständisch-strengen Schranken seiner bevorrechteten gesellschaftlichen Stellung übersehen läßt, indem er sich „dem folke gar gemeine“ macht (136; 3087) und sich in Demut übt, ohne daß er diese Demut als harte Aufgabe empfindet, sondern wie Ajax — „gemelich mit dem gesynde“ (3006) — höfisch-christliche Ritterpflicht freudig erfüllt. Wie auch Jason — „sinen gelichen ebenne, sinen undertanen otmutig, ... kindisch den kinden“ — echtestes, selbstverleugnendes Rittertum bezeugt (138—41).

Eine Tugend aber fehlt fast ganz in Herborts Moralkatalogen, die Tugend, die nach hochhöfischen Begriffen gerade dem Wertgebiet der temperantia und von hier aus

1) Vgl. auch 2996!

allen Rittertugenden erst die wahre Vollkommenheit verleiht; die Selbstbeschränkung, die höfische mâze. So vielseitig der Besitz an höfisch-sittlichen Werten sein mag, nie erwähnt Herbort, daß seine Ritter auch die rechte Mitte in der Ausübung ihrer Tugenden zu halten wissen; ja, die zum Teil doch ziemlich bedenklichen Mängel im Charakterbild so manches Helden zeigen deutlich, daß er Leidenschaften und Triebe nicht unterdrücken oder zum Guten wenden kann. Nur Jasons Vollkommenheit umfaßt die mâze in der Selbstbeherrschung. In stetem Bewußtsein der ritterlichen Gemeinschaftspflicht übt er die Tugend, die „doch vil selten geschit“:

„im was sin leit niht zu leit
noch ein liep zu liep niht“! (160—62)

Als die Tugenden der justitia kennzeichnet Ehrismann — neben der allgemeinen Ritterpflicht unbedingter Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, wie sie ausdrücklich nur Jason besitzt (156) — vorzüglich jene Herrschereigenschaften, die den Regierenden über ein bloßes Herrschen durch die Gewalt zum edlen Herren erheben: durch unbestechliche Gerechtigkeit zeichnet sich Priamus als oberster Gebieter in Troja aus (3145). Zwar bleibt solche Tugend nicht ausschließlich dem ersten Herrscher vorbehalten: Odysseus erhält das Lob, er spreche „gerne an das recht“ (3039). Und Aeneas steht unerreicht in der Schar der trojanischen Helden:

„er kunde sin recht und sine e
vil wol und nimman baz
der zu troyge inne saz“ (3218—20).

Aber die Größe solcher Tugend ist Verpflichtung: nicht jeder Ritter kann sie üben, wie er Tapferkeit und höfisches Benehmen mit Selbstverständlichkeit zur Schau trägt; nur die Besten, Vollkommensten, nur drei Auserwählte aus der zahllosen Ritterschar sind Hüter der Gerechtigkeit.

Fremd jedoch ist Herbort jene neutestamentliche Barmherzigkeit, die mildernd die Härten des Gesetzes ausgleicht und die in der Lehre der mittelalterlichen Kirche

zu höchster Forderung an die Menschen, aber auch zu schönster Tat der Hoffnung auf Lohn gesetzt ist. In Herborts Tugendlisten fehlen die Begriffe Erbarmen, Mitgefühl, Barmherzigkeit vollkommen.

Aber in hohem Ansehen steht die materiell gerichtete Barmherzigkeit, die Freigebigkeit germanischer Prägung mit christlicher Bezogenheit: „den armen zu gebenne", „zu rechter gabe milde" (137; 147). Sie besitzt Jason; sie übt Aeneas (3211) und Diodmedes (3048); nach ihrem Gebot genügt gar mancher Fürst, „des gutes un der spise vri" (4028; 7487), höfischer Gastfreundschaft (vgl. auch 13272; — 2983; 2958/59; 3034/35). Am vollkommensten zeigt Hektor die Tugend uneingeschränkter „milde": „er gap gift uber gift / ros gewant silber golt" (3164/65); an ihm wird aber auch deutlich, wie solche Tugend reichen Lohn findet in der unbedingten Ergebenheit des ganzen Volkes: „er hette zu troyge daz verscholt / swaz der herre vor sprach / nach sime will es geschach / er hette der lute deheinen var" (3166—69)!

Moralsysteme, Sittenkataloge stellen allgemein typenhaft die höfischen Forderungen auf, deren Erfüllung volle Anerkennung in der Ritterschaft verleiht. Unpersönlich sind auch die Tugendkataloge Herborts, obgleich sie nach einem bestimmten Schema nicht aufgebaut sind. Individuelle Merkmale besonderer Tugenden weist keiner unter der Ritterschar auf. Auch da, wo Herbort Ansätze zur Hervorhebung bestimmter Eigenschaften macht, bezieht er solche unterscheidenden Züge streng in das höfische Tugendbild ein. Im Rahmen der allgemeinen Rittertugenden, die alle Söhne des Priamus in gleicher Weise besitzen, haben sie eine Fähigkeit zu besonderer Vollendung ausgebildet (1669—74), so daß „irme iegelichme doch der name bleip / an der er sich allermeist getreip" (1687/88). Aber nicht die einseitige Vollkommenheit erfährt Herborts höchstes Lob: Mennon, der gleichmäßig alle Teilgebiete des gesamten Moralsystems beherrscht, ist „der beste" unter allen Rittern:

„er hette ir iegeliches teil
ienes gelucke disses heil
disses zucht ienes stete
waz der und dirre hete“ (3256—40).

Streben nach solcher Vollkommenheit muß jeden Ritter erfüllen — Jason, den Jüngling, wie Nestor, den Greis. Denn die Tugenden des höfischen Ritters sind viel mehr Erfolge unermüdlicher Arbeit als Güter des Glücks. Sie sind Werte, die stets neu erkämpft werden müssen — und die aller Mühe zum Trotz dem Strebenden doch unerreichbar bleiben können, gleich Nestor, der doch „allen sinen fliz“ daranwendet, „wie er getete daz beste“ (3064—66).

Aber das Tugendstreben von Herborts Helden ist dennoch ein begrenztes; es erschöpft sich unter Voraussetzung der Werte des utile in den Tugenden des honestums. Zwar vielseitig auf Vollkommenheit in allen Kardinaltugenden bedacht, erblicken die Ritter im Besitz dieser Güter doch ein letztes Ziel, hinter dem nichts Höheres mehr steht. Das summum bonum, die „gotes hulde“ Walthers, die entscheidende Frage im Gregorius und im Armen Heinrich, das heißeste Ringen Wolframs, berührt Herbort kaum. Das Leben seiner Helden ist ein äußerliches Schaugepränge; es begnügt sich mit dem Bewußtsein der Erfüllung irdischer Ehre. Es will vollkommen sein in weltlicher Ritterschaft — aber es steht in der Welt, und nur ihr entfaltet es seine Gaben. Herborts Ritter wissen von Gott nicht als einer ewig zu Dienst verpflichtenden Macht, der zu gefallen erst die Krone aller Tugend wäre. Jason allein lebt die Vollkommenheit, die hochhöfisch-christlicher Weltanschauung genügt: „er was zu gote reine“ (135). Alle anderen Ritter können vollkommen sein auch ohne Prüfung ihres Verhältnisses zu Gott.

Selbst die Männer, von denen Außerordentliches, Vorbildliches erwartet wird, die mit besonderen Pflichten höhere Rechte innerhalb der Gemeinschaft üben, sind nur den allgemein-anerkannten Tugendgesetzen ohne höher-

gestellte Forderungen unterworfen. Herrscher über sein Volk sein ist nicht verbunden mit ausdrücklich christlichen Verpflichtungen; es heißt höchstens, die Tugenden, die jeder gewöhnliche Ritter besitzt, mit besonderer Intensität entfalten. Priamus ist der vorbildlich weltliche Ritter in äußerlich-höfischen und ethischen Tugenden — mit körperlichen Vorzügen (3146/47) und dem fein gedämpften Wesen des höfischen Menschen (3148). Er ist der verstandeskluge Herrscher (3134—36), der mit bewährtem Rat seinem Volk vorsteht (3138). Er ist der ideale Beherrscher höfischer Form, froher Kurzweil (3150—52), der beste Frauendiener (3139/40); ein echter Held im Kampf, „den rittern gehulfic zu aller zit" und „zu erst an den strit" (3153/54) — doch ein Verteidiger irdischen Guts, vergänglicher Ehre; nicht auch ein Streiter für ein heiliges Ziel und himmlischen Lohn. Als erster Fürst verkörpert Priamus das Idealbild der weltlichen Ritterschaft, die alle Forderungen des utile erfüllt, die sich aber über irdische Aufgaben hinaus nicht verpflichtet fühlt und nur vorbildlich in den ritterlichen Tugenden des honestums lebt.

Doch so sehr Herbort wenigstens solche Vollkommenheit vorschwebt, er bleibt dennoch stark wirklichkeitsgebunden. Häufig stellen seine Ritter nicht das makellose Ideal dar, das die höfische Welt fordern müßte. Menschen mit menschlichen Schwächen, Fürsten mit entwürdigenden Lastern werden von Herborts Hofgesellschaft nicht ängstlich ferngehalten; noch sieht der Dichter sich veranlaßt, ihre Mängel um der reinen Tugenden willen zu verschweigen. Herbort ist selbst nicht der schroffe Moralist, der an allem Anstoß findet, was die strengen höfischen Grenzen überschreitet. Ohne Bedenken nennt er unter den besten Tugenden Achills die Leidenschaften, die seine höfische Zucht in Frage stellen: „gar ein zerere" (2981), „als ein grimmer ber" im wilden, unstillbaren Zorn (2989—92), steht Achill germanischer Haltung näher als ritterlich verfeinertem Lebensstil. Und Agamemnon,

der Ritter mit dem „gutlichen antlitze“, kennt weder die christliche Pflicht der Versöhnung und Vergebung, noch die Forderung höfischer mâze in der Aeußerung des persönlichen Wollens:

„Er was lancreche
als das wol schin wart
an der langen heruart“ (2954—56).

Dennoch ist Herbort weit davon entfernt, solches Verhalten zu tadeln.

Seine Mißbilligung setzt bei anderen Fehlern ein: bei dem unberechenbaren Wesen Nestors, der „niht feste“ im Guten bleibt und die Freunde schmäht, „swenne im dehein zorn geschach“ (3066—68); bei der „honsamen“ Ueberheblichkeit des Patroklus, die den sonst durchaus „lobesamen“ Ritter um die letzte Vollendung bringt (2998—3000). Doch können auch die schlimmsten Laster den Wert der Tugenden nicht beeinträchtigen — im Gegenteil, die Wirkung des Guten ist in der ritterlichen Gemeinschaft so außerordentlich, daß das vorhandene Böse daneben unbedeutend erscheint. Nicht das Laster mindert das Ansehen des ganzen Menschen — das Wertvolle adelt sein Leben so sehr, daß der Mangel verschwindet: So verzerrt denn auch das Bild des Diomedes in der edlen Ritterwelt erscheinen muß, so offen Herbort den Helden, sich selbst widersprechend, als „hubisch und smehe / harte gerne lugenlich / an den gelubeden mislich / irre und wilde“ zeiht (3044—47) — seine Stellung in der Gesellschaft erfährt durch all das keine Einbuße:

„siner sterke er genoz
daz man der erge vurgaz“ (3054/55).[1])

Und ebenso wenig kann den „feisten“, immer mißvergnügten Polidarius ein unbedingtes Verdammungsurteil treffen, ist er doch gut „zu erbeite und zu ritterschaft“ (3091—98)!

Machaon allein ist das Abbild des Ritters, der, wie schon körperlich, so auch sittlich, vollkommen außerhalb

1) S. o. S. 18!

der höfischen Lebensform steht — mit den Grundlagen ritterlicher Lebenshaltung ausgestattet — „macha on was riche“ (3099) —, doch höfischer Art und geselligem Wesen unzugänglich:

„er enpflag deheiner hubisheit
im was groz gesinde leit . . .
es was gerne in frazze
und hette zu den sinen alle zit
beide haz und nit“ (3101—06).

So lautet denn auch Herborts Urteil knapp, tadelnd: er „lebete wunderliche“ (3100).

Herborts Tugendkataloge sind beredter Ausdruck seiner Anforderungen an eine ritterliche Aristokratie, die Anspruch auf ideale Vollkommenheit erhebt. Das antike Heldentum — an sich den Erscheinungsformen mittelalterlich-ritterlichen Lebens aufs engste verwandt und in Benoits Werk schon „in das ritterliche Kostüm der Zeit gekleidet“ [1]) — erfährt durch Herborts Hand eine weitere Anpassung an die Kulturformen des Thüringer Hofs. Wie stark dabei die Verritterlichung die Helden erfaßt, wird klar an dem alten Nestor, der sich trotz seines weißen Haares noch bemüht, ein höfisch vollkommener Ritter zu werden [2]). Dies Bemühen erfüllt den Dichter selbst; es bleibt freilich, gleich Nestors Wollen auf halbem Wege stecken. Mögen Herborts Forderungen noch so vielseitig sein — höchstes Ansehen besitzt die fortitudo, die kämpferische, tapfere Haltung, die selbst schlimme Mängel zu überdecken vermag.

Es gezimet vil baz
erge und manheit
den gute und zaugeheit (3056—58).

Dieser Grundsatz Herborts — ein wie zweifelhaftes Licht er auch auf des Dichters „vollhöfische“ Stellung wirft —

1) Ehrismann, Literaturgeschichte II, 2, 1. S. 99.
2) Bei Benoit fehlt dieser Zug (B 5225—34).

ist der Gradmesser für die ritterliche Gültigkeit der Helden, die Waagschale, auf der Fehler, Laster gewogen werden. Herborts Volkommenheitsideal beschränkt sich von vornherein auf die Gebiete des utile und des honestums, und selbst hier fehlt der Inbegriff alles höfischen Lebens, die Tugend der mâze. Der Besitz des summum bonum als höchstem Wert, zu dem alle anderen irdischen Vollkommenheitswerte nur Stufen bilden, ist Herborts Rittern fremd. Jason allein, der Ritter Hartmannscher Prägung, erinnert daran, daß über irdischer Ehre die Ehre Gottes verpflichtet.

Diesen Mangel aus einer nur dem Diesseits zugekehrten Haltung des Dichters zu begründen, widerspräche dem tätsächlich gottbezogenen Leben der Gesellschaft. Er mag gegeben sein mit dem antiken Stoff; und aus dem Gefühl selbstverständlich sicheren Besitzes hat Herbort, der zum Höfischen strebende Dichter, die gotes hulde neben den neuen, besonderen Werten noch nicht als eine betont höfische Tugend begriffen.

2. Die ideale frouwe.

Entscheidender noch als die Haltung des Ritters ist nach hochhöfischer Auffassung die Stellung der frouwe, weil ihr Dasein Mittelpunkt und Triebkraft für alles höfische Leben darstellt. Von ihr bestimmt, auf sie bezogen, entfaltet sich die reinste Form höfischer Kultur, deren Gesetzen auch der Ritter unterworfen ist. In dieser verklärten Welt der ritterlichen Gesellschaft, der Welt der frouwe schlechthin, soll sie selbst das Höchste, Vollendetste sein, das höfische Vorstellung zu fassen vermag. Der Wert der Frau ist auch für Herbort ein unbedingter. Auch ihm schwebt das Bild einer idealen, in allem vollkommenen frouwe vor, die diese Haltung zu leben vermag — das wahre Gegenbild zu seinem idealen, vollkommenen Ritter.

Wie beim Ritter bezieht sich die erste Forderung auf das utile, auf die bona corporis et fortunae, im besonderen auf die äußere Erscheinung. Die Schönheit

des Mannes ist Kraft — die Schönheit der Frau ist höchste Formvollkommenheit in fast überirdischem Glanz, wie sie nicht nur die vollendete Schönheit der Helena in solcher Einzigartigkeit aufweist, „daz nie wip deheine / so schone noch so reine / muge gewerden“ (2509—11; 2211/12), sondern wie sie auch die Erscheinung der Briseis (8461) — eigentlich jeder frouwe (vgl. 1695; 3278/79) in Herrlichkeit ohnegleichen offenbart. Denn nicht die individuelle Schönheit irdischer Gestalten bestimmt Herborts Wunschwelt; jede Frau ist ihm Ideal; einmalige Erscheinung; absolute Schönheit, über jeden Vergleich erhaben.

Erringt sich der Ritter den „werlt rum“ durch höchste Tapferkeit, so siegt die frouwe durch ihre körperliche Schönheit. Farnde guot — aber von entscheidender Bedeutung in der Haltung des Ritters zur Frau — die Grundbedingung für die Erfüllung irdischen Glücks — schicksalgestaltende Macht, wie sie Herbort zwangsläufig in der Gestalt der Briseis sieht:

„ir wart durch ir schone
zu minnen und zu lone
vil dicke gegeben
suzzer wuns und suzze leben“ (8465—68).

Mit der Gesamtwirkung der Gestalt aufs engste verbunden ist, mehr noch als beim Ritter, die Kleidung, die den Eindruck der Erscheinung zum Ganzen rundet, die so sehr selbst zum Wesen des Trägers wird, daß Gestalt und äußerer Schmuck eine untrennbare Einheit bilden. „Beide ir lip und ir kleit“ geben in ihrer „zirheit“ der Erscheinung der Helena höchste Vollendung (2505/6); [vgl. auch Briseis (8462/63; 8456/57); Kreusa (3258—60); Polixena (3286)].

Das Ideal stellt nach den höchsten Anforderungen der Zeit in typenhaften Zügen ein Bild menschlicher Schönheit dar, das ein unerreicht Höchstes in sinnlich greifbarer Wirklichkeit zu fassen sucht. Es erscheint aber nicht in durchgeistigter Schönheit, im verhüllten Glanz unbestimmter Linien:

„Zu rechter lenge zu fuge smal
als ein maget wesen sal
die zu den besten ist genant“ (609—10),

verkörpert Medea das Wunschbild der weiblichen Gestalt. Sind die einzelnen Merkmale für die Schönheit der Frau zwar durch allgemein gültige Begriffe bestimmt, die Charakterisierung erschöpft sich nie in der bloßen Aneinanderreihung der einzelnen Glieder, wie bei der Schilderung des Troilus (s. o. S. 5) obgleich Herbort viel mehr als beim Ritter auf Einzelzüge eingeht. Der Inbegriff idealvollkommener Frauenschönheit ist in Helena erreicht:

„Ir stirne was offenbar
ir ougen luter und clar
rosige wangen roter munt
suzze ademe zene gesunt
blichende kel arme blanc
schone hende finger lanc
glander negel slecht hut glat
bein wiz als ein liligen blat
werliche uber al irn lip“ (2491—99).

Wenig abgewandelt trifft diese Charakterisierung auch auf die anderen hohen Frauen des Liedes zu: Kreusa (3251—57); Medea (599—610); Briseis (8571—74). Es ist eine Kennzeichnung, die nach den Schönheitsbegriffen der Wirklichkeit das ideale Bild der idealen frouwe entwirft, ohne Unmögliches zu fordern.

Das eigentlich Bezaubernde löst nicht so sehr die Gestalt als die leuchtende Haut aus, „der liligen an der wizze gliche“ (3284/85; vgl. auch 2497/98), „also schone“, daß der frouwe „wol die krone gezeme“ (8458—60). Aber nicht in ungedämpftem, hartem Glanz liegt diese höchste Schönheit, sondern in einem gleichmäßig weichen Schein, den in Worte zu bannen Herbort sich ängstlich bemüht:

„under irme antlitze gar
was ir farwe wiz rot far
noch rechte wiz noch rechte rot
wen als zu der mazze was not

noch wiz noch rot darinne schein
daz man zwischen disen zwein
rechte da mitten abe nam
zu einer gemisten varwe ez quam" (601-08).

Ein freundlicher Gegenpol zu der männlich starken Heldengestalt, strahlt licht und anmutig die Schönheit der Frau:

„do gleiz ir varwe der sunnen engein
also schone so die sunne schein" (6251/52).

Im größten Gegensatz zu diesem Bild weicher Frauenschönheit steht Hekuba, die Königin, mit „grozzem lip", mit „menlicher gebere" (5246/47). Kein Wort der Mißbilligung zwar trifft ihre Erscheinung — aber sie bleibt Ausnahme unter den feingebildeten, zarten frouwen der höfischen Gesellschaft, die des Dichters ideale Vorstellung widerspiegeln.

Herborts Wunschbild ist klar gezeichnet: Kommt die Gestalt des schönen Ritters lebensstarkem Fühlen entgegen, so ist die frouwe — trotz deutlich greifbarer Einzelzüge — doch mehr hohe, unberührbare Vollkommenheit, die in milder, aber alles bezwingender Schönheit strahlt.

Der Wert ihrer leiblichen Güter erhält volle Geltung mit dem Adel der Abstammung, wenn er auch in dem Bewußtsein ungebrochener Aristokratie ebenso wenig wie beim Ritter stets eigens hervorgehoben wird. Er besitzt dennoch höheren Wert als Schönheit, Reichtum, selbst höfisches Benehmen und kluges Wissen (675—78).

Irn lip ich vor gelobet han
nu wil ich an die tugent gan
die da horet zu dem libe! (2933—35).

Diese Worte, mit denen Herbort das große Tugendregister der Helena einleitet, enthalten auch für die frouwe die grundsätzliche Forderung der höfischen Kulturwelt; durch den Besitz der inneren Tugenden wird die Zugehörigkeit des Ritters zur hohen Gesellschaft erst bestätigt; durch die Kraft sittlicher Werte erhält die frouwe erst den wahren Adel. Dasselbe Tugendsystem, das dem Ritter

Verpflichtung ist, ordnet auch das Leben der frouwe auf ein ideales Ziel zu. Nur daß für sie — ihrer Stellung gemäß — der Geltungsbereich der einzelnen Tugendwerte zum Teil etwas verschoben, zum Teil mit besonderer Bezogenheit gewandelt erscheint.

Reiches Wissen, kluger Verstand zieren die frouwe wie den Ritter. Weisheit besitzen in gleichem Maß fast alle Frauen der Gesellschaft: Briseis (8147), Helena (2942), Hekuba (3248/49). Medea verfügt über Zauberkraft und schaut Vergangenes und Zukünftiges (543—61; 566—84). Cassandra aber — als die, „die an den buchen daz las / und vor kunde gesehen / was den von troyge solte geschehen“ (3262—64) — lebt in der höheren Erkenntnis und ihre Weisheit erreicht gleich der des Helenus die letzte Stufe menschlichen Wissens. Sie ist auch die Eine, die heidnische frouwe, der in ihrer Klugheit selbst die Erkenntniskraft für die christliche Offenbarung verliehen ist:

„von christo sie harte vil sprach
biz an den iungesten tach
daz hette sie vor gesehen
swaz da solde geschehen“ (3273—76; vgl. auch 1697—1708).

Besondere Bedeutung erlangt im Wertgebiet der sapientia für die Frau die Tugend der Beharrlichkeit, der gleichmäßig festen Sicherheit des Seins, die höfische stæte. Sie ist es, die — vereint mit „milde“ uud „kusche“ — Kassandras maßlosen Klagen anerkannte, höfische Werte gegenüberstellt (3268—70). In der stete erscheint das höchste Wesen der Frau verkörpert. Und so erkennt Herbort der idealen Briseis die Tugend zu (8146), die sie weder gegen sich selbst noch gegen Diomedes unwandelbar bewährt, so preist Herbort Helena als „getruwe und stete“ (2946), die doch schon nach „siben tagen“ klaglos den Verlust des Menelaus überwindet, die nach einem Jahr dem einst Geliebten „gram“ gesinnt ist (2721—26)! Nicht unter dem Eindruck ihres tatsächlichen Handelns

sieht Herbort des Bild der Helena vor sich — er erblickt in ihr das reine, makellose Ideal der tugendhaften Frau, das Urbild weiblicher Vollkommenheit, dem die höchste Tugend der stæte in ichbezogener Festigkeit und der triuwe in dugebundener Verpflichtung nicht fehlen darf.

Das ganze Gebiet der zweiten Kardinaltugend, der fortitudo, fehlt in Herborts Moralsystem für die frouwe fast vollkommen. Heldenmut und Tapferkeit, an sich die dem Ritter eigensten Tugenden, kommen von vornherein im Leben der frouwe praktisch kaum zur Entfaltung. Aber selbst die Eigenschaften, die den Ritter in jene ewig heitere Gemeinschaft einordnen, sind nicht Forderungen, die ausdrücklich auch die frouwe erfassen. Weder das erhöhte Lebensgefühl des „hohen muots", noch die aus ihm entspringende stete Freudigkeit der Seele, die sich schon in der äußeren Haltung kund tut, bestimmen den Wert der Frau. Nur Helena, die in allem Vollkommene, lebt „lustsam, ane nit und ane haz" (2942/43) auch dieses Idealgesetz des höfischen Lebens.

Umso stärkeren Raum nehmen die Tugenden der temperantia ein, die Tugenden, die voll und ganz den öffentlichen Wirkungsbereich gerade der Frau bestimmen, die daher auch ihr selbst im höchsten Maß verpflichtendes Gebot sein müssen.

Es gezimet wol wibe
wipliche zucht un ere (2936/37).

Höfisches Benehmen, edler Anstand zieren Helena (2942) und Briseis (8147). Aber bei allem Reiz sieht Herbort seine ideale frouwe stets frei von unechtem Wesen, in der schlichten Einfältigkeit (1711; 3277; 2941; 3109) und sanften Art (1712; 2939) echten Frauentums.

Zur temperatia gehört aber auch jene keusche Schamhaftigkeit der Frau, jene behutsame Zurückgezogenheit in sich selbst, die in äußerer Ehrbarkeit und innerer Reinheit schönsten Ausdruck findet. Auf ein „kusche wip" ist das Wünschen des Diomedes gerichtet (8626), und Briseis besitzt diese schönste Zierde echt weiblicher Tu-

gend (3109), wie auch Helena (2938—40), wie Cassandra (3270) und Polixena (1712) sie besitzen.

Die „Herrentugenden“ der iustitia, im Tugendsystem des Ritters von größerer Wichtigkeit, erreichen im Leben der Frau nur untergeordnete Bedeutung. Nicht ihre Aufgabe ist es, öffentlich Recht zu pflegen in staatlicher Gemeinschaft, Barmherzigkeit zu üben gegen den besiegten Feind. Aber das hebt Hekuba über alle Frauen als wahre Königin hinaus, daß sie ungerechtes Handeln haßt: „Ir was unrecht vil leit“ (3250). Vor allem jedoch wird der frouwe zur Pflicht, in Milde und Gebefreudigkeit von ihrem Reichtum mitzuteilen, christliche erbermde als speziell höfische Tugend zu üben (2940; 3110; 3270).

Helena und Briseis wetteifern in weiblicher Schönheit, sie sind ebenso gleich vollkommen in den Tugenden der frouwe. „Zu eren und zu rume / als ein nuwe blume / die den alden vor schein“, überstrahlt Briseis alle anderen (3111—16), ohne daß durch dieses Urteil Helenas Vollkommenheit herabgesetzt würde. Briseis und Helena sind Herborts ideale Frauengestalten, die voll den Anforderungen gerecht werden, die er an ein höchstes Tugendleben stellt. Mit dem Vollbesitz äußerer Güter und gesellschaftlicher und ethischer Tugenden erschöpft sich aber auch für alle, wie für den Ritter, das Leben in weltlich-gerichtetem Können, in höfischer Anmut, ohne den Gehalt eines christlich-gotterfüllten Wandels. Das summum bonum ist in Herborts Idealwelt auch für die frouwe nicht notwendig zur letzten Vollkommenheit.

Und auch innerhalb der Kardinaltugenden des honestums fehlen wesentliche, für den höfischen Verkehr unentbehrliche Eigenschaften. Es fehlt der frouwe wie dem Ritter die mâze rechter Bescheidenheit. Es fehlt — abgesehen von den nur spärlich vertretenen Tugenden der iustitia — gerade im Tugendkatalog der Frau, der Beherrscherin höfisch feiner Sitte, die Kraft, die allem höfischen Leben das unerreicht Göttliche verleiht: es fehlt der „hohe muot“, es fehlt die ewige Freude.

II. Die tatsächliche Haltung der höfischen Gesellschaft.

Das Bild, das Herbort in seinen Tugendlisten von der Gesellschaft der höfischen Welt entwirft, entspricht theoretisch-idealen Forderungen, die sich im Dichter selbst zu einem schlechthin notwendigen Gesetz geformt haben. Ein Ritter ohne den Adelsbrief seiner höfischen Tugenden, eine frouwe ohne das Verzeichnis ihrer äußerlich überkommenen Werte kann den Anspruch auf Geltung innerhalb der höfischen Gesellschaft nicht erheben. So sind die langen Tugendkataloge für Herbort und die höfische Gesellschaft seiner Zeit grundsätzliche Bedingung. Dennoch bedeuten sie bloße Erkenntnis einer Wahrheit, die zwar erfahren, aber noch nicht bis zur letzten Konsequenz gelebt ist; Gebot zur Verwirklichung eines hohen Ideals im täglichen Leben. Und nur wo sich auch das ganze Leben voll nach den weitgesteckten Forderungen der wunschbildhaften Vorstellung zu gestalten vermag, wird in der Tat jenes ferne Ziel zum lebendigen Besitz. In dem gegenseitigen Verhältnis von ideal gesetzter Verpflichtung und real erreichter Erfüllung bricht das Problem auf, das für jeden Dichter des Mittelalters in seiner Stellung zum höchsten Wollen der Zeit ausschlaggebende Bedeutung erlangt. Es ordnet neben die großen Dichter höfischer Weltanschauung, denen eine theoretische Forderung zu innerstem Erlebnis geworden ist, all die kleinen Geister, die solche Harmonie noch nicht erlangt haben, deren Versuche zur Formgebung ihrer Lebensanschauung sich zwischen zwei Welten bewegen: der abgeklärten Welt eines hohen Ziels und der Welt menschlicher Leidenschaft in ursprünglichem, ungebrochenem Empfinden. Im Zusammenklang oder der Zwiespältigkeit von idealem Streben und wahrem Sein ist auch Herborts Zuordnung zu der mittelhochdeutschen Dichtergeneration bestimmt.

Herborts höfische Gesellschaft ist — trotz mancher versteckter Gefahrenherde, die unvermutet in ihr aufbrechen — eine in sich geschlossene, festgefügte, sich selbst ge-

nügende Einheit, die ihr Dasein und ihren Wirkungskreis für die Welt setzt. Jeder Vertreter dieser Gesellschaft weiß, wofür er lebt und wofür er kämpft; und jeder füllt den Platz aus, der ihm innerhalb der höfischen Ordnung zusteht. Die Stärke der Gesellschaft liegt in ihrem organischen Aufbau, in der sorgfältigen Beachtung äußerer Rangabstufungen, die doch nirgends das innere Gemeinschaftsbewußtsein durchbrechen können.

Ein primus inter pares, steht der König an der Spitze der Ritterschaft und beschließt gemeinsam mit den Edelsten die Geschicke des Volks. Unbedingte und uneingeschränkte Herrschergewalt übt er nie. Und obgleich seine Person dem Leben der ganzen Gesellschaft den Mittelpunkt gibt, um den es sich entfalten kann, so ist er selbst höchstens theoretisch erster Repräsentant dieser Gesellschaft; im praktischen Leben ist er ein Glied des höfischen Kreises wie jeder andere Ritter auch. Priamus nimmt durchaus nicht die hervorragendste Stellung ein; nicht zu ihm hin ist die Welt der trojanischen Hofgesellschaft gerichtet, um ihn ist sie nur konzentriert.

Die höfische Lebensgemeinschaft selbst ist genau gestuft und nie würde Herbort die Reihenfolge in der sozialen Zuordnung: fursten frigen dinstman (4201; 6237 ..) außer acht lassen. Die eigentlich höfische Gesellschaft umfaßt jedoch nur die Schicht, die Herbort an erster Stelle nennt, die Ritter edlen Geschlechts. Sie allein üben tatsächlich bestimmenden Einfluß auf die Lebensgestaltung aus: sie sind die Helden der Schlacht, neben denen Ruhmestaten der anderen unmöglich werden; sie sind die alleinigen Vertreter höfischer Lebensformen. Abstammung, Würde, Besitz bilden die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu diesem engsten Kreis: peinlich genau werden die daraus entspringenden Rangunterschiede zwischen houbet fursten (2555), fursten, kunigen, graven, herzogen (3297/98) beachtet.

Am stärksten muß dies naturgemäß innerhalb des höfisch-geselligen Verkehrs zum Ausdruck kommen. Hier

genießt keiner höheres Ansehen, als ihm von Rechts wegen zusteht. Eigens betont Herbort bei dem Empfang, den Oertes Jason und seinen Rittern bereitet: er geleitete alle zu seinem Palast „dar nach daz ir wirde was“ (530). Aber selbst jenseits der Grenzen fürstlicher Hofhaltung ist die Rang- und Wertstufung noch wirksam; sie ist in jedem einzelnen so verwurzelt, daß es ein Nichtbeachten oder gar absichtliches Uebertreten dieser Schranken auch im Beutewettstreit auf dem Schlachtfeld nicht gibt:

„da nam ir iegeliche
weder minner noch vort
den nach dem werde
un nach der geburt“ (16333—35).

In dieser ihrer Würde so bewußten Gesellschaft nehmen denn auch die Bastardsöhne des Priamus eine gesonderte Stellung ein. Nicht nur, daß Herbort ihre Namen an anderer Stelle nennt als die der ehelichen Kinder (4821—37)[1]); nicht nur, daß sie immer, auch wenn sie ruhmvoll aus der Reihe der Ritter hervortreten, als „kebeskint“ gekennzeichnet werden; sie stehen trotz anerkannter Tapferkeit in der Geltung hinter den anderen zurück und sind als das unedle Geschlecht bestimmt, die edlen Königssöhne in der Schlacht zu decken. Die Standesordnung bleibt verpflichtend sogar über den Tod hinaus, und nicht anders als „nach sime rechte“ wird jeder bestattet (12903—05; 13804; . . .).

1. Heldisch-höfisches Rittertum und seine zentralen Forderungen.

In zwei Wirkungskreisen spielt sich praktisch das gesamte Leben des Ritters ab: in der Welt des Kampfes als dem im ritterlichen Beruf abgegrenzten Arbeitsfeld und in der Welt der höfischen Gemeinschaft als der mit der Geburt gegebenen Sphäre gesellschaftlicher Ordnung und Konvention. In beiden gleichmäßig sich zu bewähren in jeder Lage, in der Unbedingtheit vollkommenen Rittertums, muß das Streben jedes einzelnen sein.

1) Uebereinstimmend mit Benoit, im Gegensatz zu Guido.

Erfüllung der höfischen Form.

Mit einfachen Worten chrakterisiert Herbort in dem sich zur Schlacht rüstenden Ritter die Lebensaufgabe des ganzen Standes:

„Pirrus der edel iungelinc
ubete ritterliche dinc“ (14675/76)!

Darin liegt aber auch das Zugeständnis, daß die Welt des Kampfes theoretisch ebenso gebunden an die Erfüllung höfischer Konvention ist wie das in eleganteren Formen verlaufende gesellige Hofleben. Vom idealen Standpunkt aus betrachtet, muß und kann auch der Kampf, ob Turnier, ob ernste Fehde, in den Bahnen äußerer Zucht verlaufen. Auch Herbort kennt diese Forderungen eines fairen Kampfes, einer nach strengen Regeln geordneten Schlacht. Er weiß um die zu moralischem Gesetz gewordenen Pflichten, die — gleichgültig welche Gefühle wilden Tatendrangs und beleidigter Ehre den Ritter erfüllen mögen — der äußeren Haltung Mäßigung in die höfische Form auferlegen.

Wer kämpfen will, muß Krieg ansagen: und zwar genügt nicht bloße Kampfankündigung: sie hat auch nach höficher Art zu erfolgen: „daz werben (si) gezogenliche“! (3858). Vor allem aber soll der Kampf nicht in ungezügeltem Losstürmen toben, sondern in der Beachtung der Form ein Ebenbild des ritterlichen Turniers, nur unter anderer Voraussetzung und um höheren Preis, darstellen. Ehrliches Streiten in formvollendeter Haltung steigert Herborts Begeisterung zu einem freudigen Lob:

„ez en wart nie so schone
strit noch urlouge
da en was dehein getouge“ (5532—34)[1]).

Und Herbort kennt sogar für den Kampf jenes Gesetz der Form, das die persönlichen Gefühle und Impulse in den äußerlich gleichmäßigen Ton höfischer Konvention zwingt. Solche Vollkommenheit üben die kämpfenden Ritter, die trotz ihres Schmerzes über ihre Verluste nach

1) Vgl. Hartmann, I 7139—42 . . . !

außen so erscheinen „als in niht were / um ir leit leide“ (6678–83); solche höchste Vollendung lebt Hektor, der — obgleich „mit blute und mit sweizze / be flozzen und begozzen / — swie er gemuwet were — / mit stolzer gebere / mit senftem gemute / in sin heimute“ zurückkehrt (7150–56). In dieser Bezähmung des eigenen Willens in jeder Lage offenbart der höfische Ritter das ungetrübt ruhige, heitere Wesen, das auch heißen Kampf über die Bedingtheit niederer materieller Zwecke erhebt und das kriegerische Leben in harmonischen Einklang bringt mit den Forderungen einer höfisch-idealen Haltung, wie sie die Kultur der Gesellschaft bestimmen.

Heldische Tugenden germanischen Erbes.

Tapferkeit.

Doch tritt das Höfisch-Konventionelle im Kampf bei Herbort stark zurück. Seine Ritterschaft steht auf dem Schlachtfeld weniger im Bann feiner, spielerischer Formen als im Bewußtsein ihrer heldischen Aufgabe. Ein Widerspruch zur höfischen Ritterpflicht ist darin durchaus nicht enthalten: Ritter sein heißt ja — in erster Linie für Herborts höfische Gesellschaft — Held sein. Das beweisen schon die Tugendkataloge mit ihrer Uebertonung der heldischen Werte.

Und Heldendichtung in besonderer Art ist Herborts liet von Troye. In zehnjährigem Ringen vor den Toren der Stadt entfaltet die ritterliche Waffentüchtigkeit ihren höchsten Ruhm, sodaß das höfisch-gesellige Leben oft vollkommen überschattet wird von heißer Kampfesmühe, schwerer Not. Herbort liebt kriegerische Tätigkeit; das geht deutlich aus den langen, oft begeisterten Schlachtenschilderungen hervor, wo der Dichter das Kampfleben fast zur Welt an sich steigert. Auf dem Schlachtfeld enthüllt sich die zweite Seite des Rittertums; hier lebt es — zwar im Bewußtsein höfischer Verpflichtung gegründet — doch in einem Bereich für sich nach eigenen Gesetzen.

Kampfgeist erfüllt die Helden von frühester Jugend an; Tatendrang der in ständiger Bereitschaft zum Abenteuer seinen Ausdruck findet; der weit entfernt ist von der Zufriedenheit des unhöfischen Krautjunkertums (Iwein 2807—44) und die Gefahr des Sichverliegens nicht kennt. In solcher Begier nimmt Jason seines Oheims Erzählung vom Goldenen Vließ auf und verpflichtet sich und seinen Gefährten unbedenklich zur Abenteuerfahrt (261—67); in solchem Willen zur Tat gibt auch Herkules ohne Zögern seine Zustimmung (268). Dem raschen Entschluß folgt ebenso stürmisch die Ausführung der Fahrt (341; 453—55). Jason greift das Wagnis an mit dem unerschrockenen Mut des echten Rittertums, das sich in jede Gefahr stürzt, das aber nicht der leise Tadel unerfahren losstürmender „kintheit" (1062—64) treffen kann, weil gerade in fester Kampfbegier der Adel selbstsicherer Männlichkeit liegt, den Herkules lobend anerkennt (333—36). Echtes ritterliches Heldentum sucht die Gefahr. Es bezeugt im Abenteuer schon die Haltung, die im Kampf um Land und Existenz die streitenden Heere bestimmt, wenn sie ungeduldig drängend den Gegner nicht früh genug erreichen können:

„sie begunden so in den strit
beide ilen und streben
als sie da solten leben
immer mere ane not" (4953—56; vgl. auch 4965—67; 2870/71 . . .)

Solcher Kampfesmut muß standhaft sein. Ungerührt von den Bitten und Klagen Medeas, bleibt Jason mit vollem Willen einzig auf die Durchführung seines einmal begonnenen Abenteuers bedacht (1053—56). Und Hektor faßt die Unbedingtheit seiner Ritterpflicht so weit, daß er alle Rücksichten auf Familie, Sippe zurückstellt; allerdings verletzt er aber auch in der Unbeugbarkeit seines Willens nicht nur den höfischen Anstand (9815—17), sondern er mißachtet im zornigen Unmut über das Gefühl seiner Versäumnis selbst die allgemein mensch-

lichen Gebote kindlicher Ehrerbietung und flucht mit leidenschaftlichen Worten seinem Geschlecht (10076—79).

Heldentum leben in äußerster Erfüllung fordert Herbort. Nicht die bedingte Opferfähigkeit der Gefährten des Aeneas, die in Schrecken beben, da „et an dat sterven solde gân"; die eher die Entscheidung meiden, als daß sie „roem dâ erworven / dâ sî ombe erstorven" (Eneit 98—104), sondern jene Todesverachtung, die sich ohne Besinnen in den größten Kampf begibt, die bereit ist, „ane gezucke lip und leben" zu lassen (5712/13) — inmitten diesseitsfroher, lebenerfüllter Gemeinschaft die Todesverachtung bis zur letzten Konsequenz, wie Jason sie um der Ehre willen unerschrocken bekennt (271/72; 921/22); wie Ajax sie in schwerster Not als Probe seines Mannesmutes bezeugt (5558—66); wie sie alle Ritter des ganzen Heeres ausnahmslos beseelt:

„sie en achten noch enruchten
wie ez in erginge
weder sie uf dem ringe
worden erslagen oder ertrat" (5694—97; vgl. auch 4957—59).

Dieses Heldentum im Herzen, schlägt Hektor selbst schonungslos jeden nieder, der sich aus seinen Reihen zur Flucht wendet (10220—22).

Da ist kein Held, der seinen Posten verließe, obgleich stärkste Uebermacht ihn bedrängt! Tausend Rittern widersteht Hektor ohne Wanken (8803—9); allein gegen die Macht eines ganzen Heeres streitet siegreich Achill (6754/55; vgl. auch 18358—67), der Held, der selbst ungewaffnet Wunder vollbringt (13608—13) und nur durch tückischen Hinterhalt besiegt werden kann. Um einen einzigen Ritter aus der Hand der Feinde zu retten, nehmen Pyrrhus und Ajax den Kampf gegen tausend auf (14738/39). Und selbst das Heer in seiner Gesamtheit wird von einem solchen Heldenmut erfaßt (6529—42).

Ja selbst da, wo durch übermenschliche Ungleichheit der Gegner — wie im Kampf Jasons mit dem Drachen,

im Kampf der Griechen gegen Pystropus, das Ungeheuer, den „valant“ – die Entscheidung nach ehrlichen Kampfesregeln nicht ausgetragen werden kann (11122/23; 7734–37)[1]), hält Herbort doch an der Idee des Ritterlich-Heldischen fest; Kampfbereit eilt Herborts Jason dem Ungeheuer entgegen und nicht durch Zaubermacht allein sucht er es zu überwinden, wie Benoits Held dies tut[2]).

Tapferkeit bestimmt den Wert des Helden mit schlechthiniger Unbedingtheit. Erhält schon im idealen Tugendsystem Herborts die Tapferkeit den Vorzug vor allen an deren Werten (s. o. S. 18), so gewinnt gerade in der Welt des Kampfes unerschrockenes Heldentum ausschließliche Bedeutung. Der Held wird oberster Richter im Heer (2947–49); Heldentum setzt die Rechte der Geburt hinter die Verdienste der Tat[3]); es gleicht aus zwischen dem „basthart“ und dem Bruder von der „edeln art“ (6725—30), Es entscheidet die Rivalität um die Vormachtstellung und Geltung im Heer zwischen Menelaus, dem König, um dessen Ehre der Krieg entbrannte, und Achill, dem unhöfisch Zürnenden, der freiwillig die Heerfahrt mitmachte, zugunsten Achills:

„Ir sit uns liep beide
doch ist der underscheide
under uch un ime groz
nu wiset wa ist sin genoz
von wem ist uns die ere geschen
oder wen hat man gesehen
also dicke zu kreizze?“ (12277—83).

Diese hohe Achtung der Tapferkeit kann nicht an der Grenze der Zugehörigkeit zum eigenen Volk halt machen: Ein germanisch-heldischer Zug, der im Höfischen noch geadelt erscheint durch die freimütige Ueberwindung des

1) Auch Iweins Löwe spielt unter solchen Gegebenheiten eine Rolle im Zweikampf!

2) B 1877—1962; vgl. auch Fischer a.a.O. S. 72!

3) Vgl. dazu Winterswyl über die Grundlagen zur Bildung des Ritterstandes a.a.O. S. 16!

eigenen Selbst! Im Heldenmut des Gegners erkennt der Ritter den unbedingten Wert, der Achtung und Anerkennung selbst dem Todfeind gegenüber fordert und bis zum Verzicht auf die Rechte des Siegers führen kann:

„hector bat daz er genas
wenne er ein kindisch ritter was
und iedoch ein kune degen“ (5419—21)

Kein Tadel kann den Ritter schärfer treffen, als der Vorwurf unmännlicher Haltung. „Also swarz als wiz“, so gleichen sich wahres Heldentum und feiges Zagen (6551—58; 13916—42). Tapferkeit ist Herborts Rittern am allerwenigsten ein fernes Ideal. Jeder einzelne lebt sie tatsächlich als seine höchste Pflicht, an der ein Vergehen der Rechtfertigung bedarf (2038—41).

Aber Herborts Ritter sind trotz allem nicht immer Kämpfer, die das Heldische in schrankenloser Steigerung leben. Wie oft wird der ahnungslose Gegner von hinten überwältigt (13238/39; 13627—29; 13643—45) — „beide offenbare / und auch dar zu stille“ (10042—45) — wie oft steht er — das „Reckentum“ der Gegenseite! — einer unbezwingbaren Uebermacht gegenüber, der er unweigerlich ausgeliefert ist: „die zwenzic waren zweiger here“ (13588; vgl. auch 5111—15; 5342—45; 5892—94). Weltenweit klafft die Kluft zwischen Feirefiz, der im äußersten Verzicht auf eigenen Vorteil, in hochgemuter Ritterlichkeit gegen den Feind selbst das Schwert wegwirft, weil das des Gegners zerschlagen ist, und Paris, der „ritter pris“, an dessen Ritterehre als ewiger Flecken die feige Ermordung des wehrlosen Achill haftet und ihn zu einem „diet zogen“ stempelt, der „recht ritter nie enwurde“ (13946—49).

Von jedermann geübt, erkennt Herbort selbst diese Haltung als allgemeinen Kriegsbrauch, vielleicht auch als Notwendigkeit an. Aber heldisches Verdienst, ruhmreiche Probe der Tapferkeit ist ihm nicht ein Sieg, der durch die Gewalt der Uebermacht errungen wurde: nicht persönlicher Mut, sondern „gegen einen man hundert man / daz gwan in die burc an“ (3683/854; vgl. auch 4380—84).

Aber ist nicht solches Mißverhältnis der Kräfte dem Dichter eine willkommene Gelegenheit, an ihm die übermenschliche Tapferkeit seiner Helden zu erweisen? Denn zweifellos ist es das heldische Ideal, das Herborts Beifall in erster Linie besitzt; und zwar nicht Heldentum in jener verfeinerten Form höfischer Ritterlichkeit im Sinne des formvollendeten Artusritters. Herborts griechische und trojanische Kämpfer gleichen eher den derben Helden der Volksepen, denen wohl höfische Art nicht fremd, aber auch nicht wesensverbunden ist; deren rücksichtslos gesteigertes Reckentum germanisches Gepräge trägt. Unbedingter Einsatz, aber auch unbedingter Erfolg sind die entscheidenden Werte, nach denen Herborts Ritter ihre Aufgabe begreifen. Die Zügelung der wilden Kampfesleidenschaft in der höfischen fortitudo bleibt daneben ein schönes, aber nicht verpflichtendes Ideal.

êre.

Die große Triebkraft zu der beispiellosen Tapferkeit ist die Ehre. Rein um ihrer selbst willen wird die Ehre erstrebt, um ihrer selbst willen wird sie verteidigt. Ehre ist die Macht, in deren Besitz jeder Ritter, jedes Volk sein Höchstes begreift; Ruhm und Ehre zu erjagen, greifen Jason und Herkules das Abenteuer an. Verletzte Ehre ist es, für die Herkules Genugtuung fordert; Wiederherstellung der Ehre hat sich das neue Troja zum Ziel gesetzt; Wiederherstellung der Ehre rechtfertigt den Raub der Helena, nachdem die Griechen Hesiona zum Kebsweib Telamons erniedrigt haben. Um die Unantastbarkeit seiner Ehre zu bezeugen, entbietet Menelaus das gewaltige Heer an die trojanische Küste.

Wie Hektor bereit ist, für die Ehre alle Schätze hinzugeben (2133—37), so achtet auch Priamus die Ehre höher als alle äußeren Güter (11396—401). Und Troilus steigert diesen Verzicht bis zum Verzicht selbst auf das Leben:

„Ich wil den tot kiesen
oder ich behalte mine ere“ (13048/49).

Das Wesen vollkommener Ritterschaft ist in diesen Worten enthalten.

Selbst dem Besiegten, der unumwunden das Siegerrecht des Gegners anerkennt, bleibt die Wahrung der Ehre eine heilige Forderung. von deren Erfüllung seine letzte Unterwerfung zum Frieden abhängig sein soll (15260—63; 15489—94).

So wird selbstverständlich alles Geschehen auf dem Schlachtfeld gemessen nach den Begriffen „Ehre" und „Schande". Wenn die Rückkehr vom Kampfplatz nur ehrenvoll ist, dann bedeuten auch die schwersten Verluste keine Niederlage (17363—65). Aber freiwillig den Kampf aufgeben, so aussichtslos er auch erscheinen mag, heißt auf die bedingungslose Behauptung der Ehre verzichten. Mit scharfem Tadel verurteilt Menelaus Achills Forderung zum Rückzug nach Griechenland:

„Wir haben es schande
daz wir hinnen kereren
un einen des gewerten
daz tusent zu laster queme" (12262—65).

Und das Heer, das in der Schlacht nicht standhält bis zuletzt, bedeckt seinen Ruf mit Schande, gleichgültig, ob es vor der Wucht eines einzigen flieht, so wie die Trojaner fliehen vor dem Zorn Achills (13041—45), oder ob die Uebermacht der Feinde nur noch die Wahl läßt zwischen Flucht und Tod (4215/16, 14470—72).

„Sie fluhen allesament dan
troilus schamte sich harte" (10036/37). —

Seine Ritterehre fühlt Hektor wanken, weil er endlich dem Schreien und Klagen der Seinen nachgab und fernblieb vom Kampf:

„So mugen sis wol haben irn spott
die von crichen lande
daz ich in der schande
hute inne gesezzen bin" (10070—73).

Die Ehre ist Lebensbedingung für den Ritter. Aber gerade sie ist am vergänglichsten von allen Gütern. Sie

kann von außen her geschädigt werden, dann fordert ihre Verletzung Genugtuung. Und dabei weitet sich die persönliche Angelegenheit zur Sache der ganzen Gemeinschaft: die Beleidigung, die der Eine erfuhr, ist Schmähung aller und ruft alle in gleicher Weise auf:
„ir hat es alle schande / irn helfet mir anden min leit"! (1200/01).
Die Ehre kann aber auch aus einer falschen inneren Haltung heraus verloren werden. Nicht in einmaligem Erwerb ist sie zu unwandelbarem Besitz gegeben, sie will stets von neuem erkämpft, erhärtet sein. Wie Erek im Verliegen seine Ehre vernichtet, so gefährdet der zürnende Achill seinen „harte guten pris", seine „êre", die noch „mit schalle louffet", und mahnend treffen den Helden Odysseus' Worte, den Besitz zu halten:

Du „bist des doch niet wis
sint du daz bezzer teil has
daz du so gerne dar abe las"! (12116—20, 12125—30).

Immerwährende Mühe, „arebeit" allein, kann die Ehre erhalten, die „zu fert als daz mele / un zu stubet als ein melm / du en nemes aber dinen helm / dinen schilt und din swert" (12134—37, vgl. auch 12121—24).

Ehre ist sittliche Kraft, ohne sie vermag der Ritter in der höfischen Gesellschaft nicht zu leben. Und wieder ist es Pflicht der Gemeinschaft, die Verantwortung für des anderen Ehre mitzutragen, auch wenn er selbst schuldig ist an ihrem Verlust.

Aber auch die Ehre ist nicht in reinster, idealster Form bei Herborts Ritterschaft ausgeprägt. Die Plünderung des toten Patroklus durch Hektor (Troj. Krieg 31010—15, Herbort 4996—5000), die Konrad von Würzburg kurze Zeit nachher entrüstet als Lüge zurückweist, wird von Herbort in keiner Weise getadelt. Dem besiegten Gegner Roß und Rüstung, alles zu nehmen, „daz er hete / an daz gewete / daz zu wer niht gehorte" (5039—43), ist Kriegsrecht unter Herborts Ritterschaft, das von allen

in gleicher Weise geübt (10332/33, 12686, 12986/87) und nur einmal als „unzucht“ gebrandmarkt wird (10338). Letzte Befriedigung des feindlichen Haßgefühls, sichtbare Bekundung des Siegesrausches, verleiht es den greifbaren Lohn zu dem abstrakten Ruhm der Heldenehre, offenbart es aber auch in der untrennbaren Verquickung von Ehre und Beute jene „Habgier unlauterer Elemente“, die Schultz[1]) als unhöfisch verurteilt, wenn auch für Herbort in solchem Handeln durchaus nicht unlauteres Wesen verkörpert erscheint. Nicht jener „reine Zug im Heroismus des höfischen Ritters“, den Naumann als ein Erbe des Germanentums aus der Völkerwanderungszeit bezeichnet, beseelt Herborts Helden; ihr Heroismus ist, obgleich aus dem Gedanken der Ehre entsprungen, doch nicht „bis zur Abstraktion“ dieser Idee gesteigert, sondern in der Auswirkung sehr wohl „auf das Objekt bezogen“[2]). Raubend und brennend wüten die Heere höfischer Ritter (3903—05), in der Lust an der Zerstörung fällt „kemennaten und sal / hus und palas / allez daz dar inne was / groz und kleine / da enbleip niht stein uf steine“ (1620—30). Wilde Gier nach den Schätzen des Feindes erfaßt ohne Grenzen das ganze Heer (3685—87, 16230—35, 2610—12 . . .), sie kennt kein Halt vor dem Heiligtum der Götter (16309—16). Aber kein einziger erblickt im Jagen nach materiellem Gewinn einen Konflikt zu dem Wesen reiner Ritterehre. Fordert doch Ajax, indem er sich seiner Erfolge in Plünderung und Zerstörung brüstet — manige ere (!) ich da nam — noch Lohn für seine Taten! (16605—29).

Allen Rittern bedeutet Ehre ein gesteigertes Empfinden für die Unantastbarkeit der eigenen Person, Festigkeit im Entschluß und in der Haltung, stürmischen Siegerwillen. All das gehört auch zu dem Begriff der „höfischen Ehre“, aber sie fordert darüber hinaus eine Vergeistigung, Veredlung dieser Züge, die Herborts Ritterschaft fehlt.

1) A.a.O. S. 132.
2) Naumann, a.a.O. S. 11.

triuwe.

Die Ehre ist als die Triebkraft nach Ruhm und Anerkennung vor der Gesellschaft zunächst ichbezogen. Sie wird als grundsätzliche Forderung zum Anliegen der Gemeinschaft; sie fügt aber auch in die Gemeinschaft ein. Der Ritter steht ja gerade im Kampf nicht allein — und so kommt mit der Ehre jene Tugend zur Entfaltung, die schon im germanischen Gefolgschaftswesen die Grundlage der Lebenshaltung bildete.

Treue ist die reinste ethische Kraft im Kampfesleben, da sie in der Bindung an den Waffengefährten Tapferkeit und Ehre zu gemeinschaftbezogenen Tugenden adelt. In der Bereitschaft, dem Freund jederzeit beizustehen, sein Leid als das eigene Leid zu betrachten, bieten die griechischen Fürsten Menelaus ihre Heere (2848—51; 3455—60). Nicht einer vertraglichen Pflicht zu genügen, scharen sich die Herren aus allen Ländern um Priamus und halten aus in der zehnjährigen Not des Kampfes, ohne an ihr eigenes Wohl zu denken; sie tun es um der Treue willen:

„Ich was in elende
durch uwer ere her kommen“ (12158/59),

ruft trotzig Achill. Pocht er auf seine Treue auch gerade in dem Augenblick, als er sie um des eigenen Leides willen an den Waffengefährten verrät (11867—69), seine Worte sind doch Ausdruck der tatsächlichen Schicksalsverbundenheit aller. Freiwillige Ausschließung aus einer Gemeinschaft, die — aufgebaut auf der Treue — nur in der Treue bestehen kann, ist deshalb schwerste Verfehlung für Herborts Ritterschaft. „Daz du gut frunt bist“ (12107), ist die Forderung, die Achill besonders, die aber jedem einzelnen Ritter in gleicher Weise gestellt ist.

Treue üben durch die Tat, mit Einsatz des Lebens, ist dem Führer im Heer, dem Ritter als Glied seiner Sippe und als Schützer seines Volkes Selbstverständlichkeit. Und unzählige Ritter bezeugen, was Hektor bezeugt, der „gut und leben / umbe sine truwe wolde geben“

(10280—82). In dieser Verpflichtung gegen die andern erblickt er seine Bestimmung:

Ich wene ez unrecht were
bin ich richtere
daz ich sie striten hiezze
und ez selbe liezze
daz ich des geswige
swa min vater zu wige
und mine bruder sullen wesen
da wil ich mit in genesen
oder bliben mit in tot
ich geswige ioch der not
hie enist in dirre geine
nieman so kleine
ich sulle im immer sin bereit" (9674—86).

Dieser Wille zur Verantwortung und Hingabe in der Treue auch gegen den Geringsten ist Ritterpflicht schlechthin. Dieselbe gemeinschaftgebundene Haltung spricht aus der Losung, die Peleas seiner Ritterschaft gibt, und die von allen in einmütiger Zustimmung aufgenommen wird:

„swer nu uns lezzet in der not
der lieget vor unsern handen tot
wollen wir entsamment bestan
so muzzen wir daz da bi han
daz wir entsament fallen" (1267—72).

Und es gibt für den Ritter kein schöneres Lob als das vom Feind zugestandene:

„du hast den lip hie verlorn
durch truwe und durch ere (10426/27).

Das ganze Lied von Trojas Zerstörung ist in den unzähligen Schlachten ein einziges Zeugnis für unerschütterliche Treue gegen den Freund, gegen das Geschlecht, gegen das Volk. Alle Helden fühlen sich nicht nur zusammengeschweißt auf Tod und Verderb, sie wissen sich stets zu gegenseitigem Schutz verbunden in einem einzigen großen Treuverhältnis:

„agomennon der gewere
der crichen richtere
der bewarte sine schare
ouch so nam sin ware
von micene ein starke diet
sie liezen en umbewart niet“ (4936—41).

Nie reitet Hektor in die Schlacht, ohne daß nicht seine „kebesbruder“ ihn in Treue schützen (4809/10; 7005/6) und ihm beistehen, wo er der Hilfe bedarf (5014/15; 5354—56). In solcher Treue bewährt sich Protesilaus:

„siner er vil beratte
der gevangen er vil loste
in dem mer er sie troste“ (4256—58; vgl. auch 9960—69).

Und ein doppeltes Ziel steht Ajax im wilden Kampf vor Augen: „weme er den lip neme — weme er zu helfe queme“ (5575/76). Diese selbstverständliche Hilfsbereitschaft in der Not üben alle Ritter ohne Ausnahme (4808; 5324—26; 7107—09; 11592—94; 12700—03; 12712—15; 12917; 14732—35 . . .), am erschütterndsten Achill dem sterbenden Antilochus gegenüber, obgleich er der eigenen Not nicht steuern kann (13618/19).

Die Treue aber, die Hektor an seinen Rittern übt, geht in untadeligster höfischer Art noch über die selbstverständliche Verpflichtung zur Hilfe während der Not der Schlacht hinaus: Müde vom Kampf kehrt er in die Stadt zurück: aber bevor er an eigene Bequemlichkeit denkt, bezeugt er die sichtbare Verbundenheit mit seiner Ritterschaft in der Anteilnahme an ihrem Geschick und in der Sorge für ihr Wohl:

„so reit er allenthalben hin
da er die ritter weste
beide sine und ouch die geste
ir wunden er besach
und hiez in schaffen ir gemach
harte ritterliche (7158—63).

Doch ist in all dem die Treue noch nicht bis aufs letzte erfüllt, wahre Treue dauert fort über den Tod hinaus, im festen Willen, den Tod des Gefährten zu sühnen. Von dieser Treue, die im Rachewillen gipfelt, muß im nächsten Kapitel noch mehr gesagt werden.

Treue ist Hingabe an das Ideal einer abstrakten Idee gleich der Ehre, sie bewährt sich ohne den Gedanken an Lohn, einzig als ethische Tugend. Aber sie ist höchster Auszeichnung wert; noch im Tod vergilt Theuker die Freundschaftsdienste, die Herkules ihm einst in Not erwiesen hatte: sterbend übergibt er seine Lande dessen Sohn (5944—48).

„Inbegriff" aller Tugenden, die Herbort vom Ritter fordert, nennt Ehrismann die Treue[1]). Und in der Tat setzt Herbort sie obenan:

„Weren alle tugende in ein
die die sunne ie beschein
oder die mensche ie gewan
und hette sie alle ein man
der niht truwen hette
der duchte mich unstete
des enlobe ich sein niht
wen mit untruwen phliht! (109—16).

Peleas, der Verrat an seinem Neffen übt, ist in Herborts Augen das Lob nicht wert, das der welsche Dichter ihm zollt, so vollkommen in allen anderen Tugenden der König auch sein mag (106—8).

Die Untreue trifft jedesmal der Tadel Herborts, der Tadel der Gesellschaft (12180—82; 13718/19). Um des eigenen Vorteils willen die Freunde verraten, ist schwerste Schuld. Kalchas „boser denne ein hunt", weil er die Trojaner im Wissen um ihr Unglück verläßt, „were wert", daß ihn „zu furte ein phert / von den ungetruwen" (8157—61). In „unsite" liefert Antenor mit seinen Gefährten Troja aus „uf sulich gedinge daz sie daz leben / behilden und daz gut dar mite" (15177—79). Mit scharfen Worten

1) Literaturgeschichte S. 103.

verurteilt Hekuba die Treulosigkeit des Aeneas: „pfi dich eneas / phi din ere phi din leben“ (16269/70; vgl. auch 16285/86).

Kompromißloser als in der Stellung zur Treue kommt Herborts sittlich-wertende Haltung kaum zum Durchbruch. Hier fordert er höchste und letzte Erfüllung. Aber freilich steigern gerade das Streben nach Ehre und die ideale Pflicht der Treue in Herborts Ritterschaft eine Leidenschaft, die für seine Ritter charakteristisch wird.

Rache.

Wenn es auch an sich „vil ubel gezimet“, daß Vergeben dem heldischen Trotz so unvereinbar erscheint (8264—66), so ist es doch der Wille zu ungezähmtem Haß und Vergeltungsdrang, der mit ursprünglicher Gewalt das Handeln der Helden bestimmt. Weit entfernt von Wolframs Ethik, die im Rahmen einer durchaus höfischen Gesellschaft die Tugend der christlichen „erbermde“ zur höchsten Rittertugend steigert, siegt in Herborts Ritterschaft die kriegerische Hochherzigkeit gegen den überwundenen Feind ein einziges Mal (5419—21). Da sie ja schon den Tugendlisten der Helden fehlte, wird sofort klar, daß der Dichter hier ganz in einer anderen Welt lebt als der im Höfischen veredelten. Nur Haß gegen den Feind beseelt den Ritter und mit jedem neuen Tag des Kampfes bricht auch neu auf die Racheglut, die stets neues Wüten und Morden bedingt (4298—300, 7062—66). Vergeltung erduldeten Leids, erlittenen Unrechts, geschmähter Ehre ist der zentrale Gedanke des ganzen Lieds, die Ursache aller Not und Grausamkeit:

woldet ir ez reche
so gesche in hie daz ungemach
daz unsern vordern dort gescah! (2572—74).

Dieser uneingeschränkte Wille zur Rache — so unhöfisch und unchristlich er ist — hat absolute Berechtigung für Herborts höfische Ritterschaft, da er ja gefor-

dert wird von der Ehre und geadelt erscheint durch die Treue (10925—31).

Rache, so gesehen, ist nicht Willkürhandlung ungezügelter Leidenschaft. Es bricht in ihr eine unbarmherzige, ethische Forderung auf, wie sie jenes „Auge um Auge, Zahn um Zahn" enthält, es bricht auf jene Pflicht zur Rache, die keine Schonung kennt, und die mit Fluch den trifft, der ihr Gesetz nicht achtet.

„Wolde er daz han vertraugen
und von dannen wichen
so mochte er glichen
dem bosten der ie zu rosse quam"
(11724—27).

Und Rachepflicht ist Treuepflicht. In doppeltem Schmerze eilt Agamemnon zum Kampf: „umbe diomedis schande", der von Troilus verhöhnt am Boden liegt, „un umbe daz er wande / daz der crichen vil erslagen lac" (12476—83). Rache allein ist der schönste, letzte Beweis der Treue über den Tod hinaus, den die Ritterschaft Hektor bezeugen kann. Mahnend ruft Priamus sie auf:

„so leistet im truwe
des sol doch werden gut rat
ist daz ir truwe hat" (10936—38).

Und so empfinden alle Ritter (1439—45; 6492/93; 7532—35; 10923/24; 14656/57; 17318—20 . . .).

Das Elend Tausender folgt der Befriedigung solch gesteigerter Rachepflicht (1562—65, 6541—44).

Von der Stoßkraft so zentraler Forderung her betrachtet, ist es begreiflich, daß mit dem Bewußtsein, gerächt zu werden, sich mehr verbindet als das bloße Gefühl ausgleichender Genugtuung. Gleichsam als eine letzte Bestätigung der Heldenehre und des Wertes innerhalb der ritterlichen Gemeinschaft verleiht solcher Rachedienst dem Sterbenden erst die Ruhe der Seele, die Anerkennung auch im Jenseits:

„Ob die min sele liep ist
so kere zu strite

und rich mich bezite
an im der mich gewunt hat
min wird dese bezzer rat“,

lautet die letzte Bitte, die Deiphobus dem Bruder zu heiliger Verpflichtung macht (11670—74). Die Haltung, welche diese Worte kennzeichnen, ist nicht nur unvereinbar mit allen christlichen Tugendidealen des Rittertums, die in der „gotes hulde“ gipfeln, sie erscheint unvorstellbar auch für die in rein weltlicher Ethik gebundenen Ritter, wie es Herborts Helden nach den Tugendkatalogen ja tatsächlich sein sollen. Vielmehr erinnert sie an den Rachetrotz des germanischen Herrenmenschen, der erst befriedigt ist mit der gegenseitigen Vernichtung der Sippen und nicht ruhen darf, solange Rachetat möglich ist.

Allerdings ist das Racheverlangen zugleich ein durchaus persönliches Bedürfnis der Helden:

durch truwe und durch ere
un durch minen willen! (10926/27).

Der heiße Wunsch nach Vergeltung lebt ursprünglich in allen bis in die letzten Regungen des Empfindens, sie kennen nur ein Racheverlangen um jeden Preis, selbst um den des eigenen Lebens (1494—96, 2677/78, 5205—14, 9687—90), eine ungebändigte Ungeduld in der Erreichung des Ziels, wie es die drängenden Heere erfüllt:

„Wen daz sie schiet die swarze nacht
sie weren zu samne gekrochen
un hetten sich gerochen
uf der hant und uf die knie“ (7964—67).

Einzig das Gefühl, Genugtuung für einen zugefügten Schaden erlangt zu haben, kann in grausamer Gerechtigkeit das innere Gleichgewicht wieder herstellen, Leid und Sorge tilgen (2830—32). Das Handeln jedes einzelnen ist in der Welt des Kampfes fast ausschließlich von diesem Trieb nach selbstherrlich rächender Gerechtigkeit erfüllt (1555—57, 6573—75, 7621—24 . . .).

Doch es wäre zwecklos, die Grenze zu suchen zwischen rächen-wollen und rächen-müssen. Entschei-

dend ist die Auswirkung dieses ungeminderten Racheverlangens. Denn zweifellos verleiht es Herborts kämpfender Ritterschaft am stärksten ein unhöfisches Gepräge. Unhöfisch ist dabei nicht die mit dem Gedanken an die Gefangenen, Toten gesteigerte Kampfbegier; das entspräche ernster Ritterschaft. Unhöfisch ist, daß die leidenschaftliche Glut nicht entzündet wird an überpersönlichen Werten, an dem Gedanken für das Land, für die Ehre aller, sondern aufflammt in dem persönlichen Wunsch nach Rache für den einen, der fiel, sodaß das große, eigentliche Ziel oft vor dem Einzelschicksal in Vergessenheit zu geraten droht.

Leidenschaftlichkeit der Gefühlsäußerung.

Ehre, Treue, Rache machen das Wesen heldischen Rittertums bei Herbort aus. Eine Forderung wächst aus der anderen heraus, keine könnte fehlen. Und allen dreien ist eines gemeinsam: die Unbedingtheit ihres Wertes, die einen letzten Einsatz zu skrupellosem Handeln verlangt.

Nirgends bricht es ungeschminkter auf als in der harten, wirklichkeitsnahen und wohl vom Dichter selbst so erlebten[1]) Schlachtenwelt, daß das Ideal eines höfisch-verfeinerten Rittertums, das sich in der mâze strenger Selbstbeherrschung gebunden weiß, für Herbort weitgehend Illusion bleibt. Ursprüngliches, temperamentvolles Fühlen wirft die Ritter überhaupt oft weit aus der Bahn des höfischen Lebensstils, gerade auf dem Schlachtfeld.

„Niht wenne geschelt" kennzeichnet hier die allgemeine Stimmung (9868, vgl. auch 6648—50). Ungezügelte Leidenschaft enthüllen die Zornausbrüche in der Beratung (2093/94; 15055), die heftigen gegenseitigen Haßreden vor dem Kampf (8207—79; 6316/17; 10368/69), die Schmäh- und Scheltworte, die den Unterlegenen (6940—48; 12459—72), ja selbst den Toten (1551—58; 7523/24) treffen.

1) Menhardt, Verfasserlexikon.

Noch weniger können die Ritter im Waffenkampf ihre Leidenschaft unter äußerlich gleichgemuter, höfischer Form verbergen. Der höfische Ritter wird zum germanischen Recken, dessen Gebaren beredter Ausdruck seines Zornes ist: (15589—93, 18342—44): „Freisliche, eime lewen gliche", streitet Palimedes (11709/10), „also zornic als ein bere" steht Troilus im Gefecht (9039), „mit zorne un mit ungehogen" wütet Paris (11692).

„Sin zorn wus sin herze drant
si lizzen alle ein phant
swaz ir im zu quam" (9205—07):

So ungebrochen im Willen, wie Achill bei seiner Niederlage durch Triolus fühlt, ist Hektors ganzes Kampfesdrängen das von „zorn und ungedolt" (10254/55) erfüllte Wüten des „vil unverzageten" Helden (5330), der in die Reihen der Feinde einbricht, „als ein lewe tete / swenne er hunger hete / ob man in under schaf liezze" (5456—61, 5145—50, vgl. auch 5330—34). Und geistesverwandt mit Hagen, haut auch Hektor — sicher in sich selbst — unbarmherzig jeden nieder, der unheilverkündend ihm droht (7515—20). Unhöfischer Grimm entflammt Pyrrhus im Kampf mit Penthesilea, der Frau (14802—07), erfüllt Diomedes, als er der erschlagenen Amazone mit ungestümen, unhöfischen Worten — „ich wil daz pentesileam / frezzen die hunde" — das Begräbnis verweigert (14976—79).

Da gilt nicht mehr offene Kampfansage, nicht feste Ordnung im Gefecht. Der Feind stürmt die Burg, ohne darauf zu achten, daß die Bewohner ihm nahen, um Verhandlungen zu pflegen (5646—48). Im Tempel wird das ahnungslos betende Volk niedergemetzelt (2587—601), sodaß „der manne dehein genas" (2606). Ungestüm tobt der Kampf, artet aus in ein sinnloses, grausames Morden, wo jeder in Staub und Blut seine wilde Leidenschaft auslebt (6860—67).

Alle erfaßt die Leidenschaft, den Sieg auszukosten bis zuletzt, und in ungezügelter Grausamkeit das Siegersein zu beweisen. Ohne Selbstbeherrschung wird der

Held zu der maßlosesten Untat fortgerissen, die Achill in sinnloser Wut am erschlagenen Gegner übt:

„achilles in zu schiint
wol in hundert stucke“

(13280/81). In feiger Rache schändet Paris den Achill (13663/64); und selbst in offener Feldschlacht übt jeder seine Lust, den bezwungenen Gegner niederzutreten und an den Haaren durch den Sand zu ziehen (4244/45; 4996—98; 5029/30; 11032/33; 12933 . . .). Wie weit ist Herbort hier entfernt von Hartmanns höfischer Zucht, dem es mit Ritterehre schlechthin unvereinbar erscheint, den besiegten Gegner zu erschlagen:

„Êrec fil dè roi Lac
hâte nâch missetân,
wand er wolde in erslagen hân“
(E 4439—41).

Wohl kann es Herbort nicht mit dem Heldentum Achills vereinen, ihn, wie Bénoit es tut, so weit zu erniedrigen, daß er den unbedeckten Hektor meuchlings erschlägt[1]), aber er hat doch auch nicht vermocht, seinen Achill zu solcher Vollkommenheit zu erheben, daß er auf den letzten Tribut des Siegers verzichtet:

er „quam uf in gerant
er sluc in und tratte
deheine wis er ime statte
daz er sich uf erhube“ (10400—403).

Die Wehrlosen zu schonen, Frauen und Kinder zu schützen, und ohne Achtung eigener Bequemlichkeit sich als wahren Ritter erweisen, ist eine der höchsten Pflichten, die untadelige Ritterschaft auferlegt. Mögen auch die tatsächlichen Verhältnisse oft weit von solcher Vollendung entfernt gewesen sein[2]), keine Dichtung hochhöfisch reiner Weltanschauung erkennt eine Mißachtung dieses Gesetzes an. Stets ist die Frau als die Verkörperung idealer Vollkommenheit unantastbar — auch dem

1) Fischer, S. 104; B 16215—29.
2) Schultz, a.a.O. S. 459.

Recht des Siegers. Anders in Herborts Welt. Zwar sieht auch er die Frau als Idealgestalt, doch nur innerhalb des Wirkungskreises höfischer Gesellschaft. Wo dieses hohe Leben in jenes kriegerische einbezogen erscheint, gelten die Gesetze und Rechte einer anderen Welt, wird die frouwe zu einem irdisch gebundenen Wesen von Fleisch und Blut, zum Beuteobjekt, zum Opfer (1603—06; 2613/14; 16646—48; 16663—65 . . .). Gleich dem in der Schlacht besiegten Ritter ist sie wehrlos ungezähmter Leidenschaft, grausamem Blutdurst ausgeliefert, im Staub geschleift (16196—201; 16205—07), der kleinen Kinder auf dem Arm beraubt (16213—15).

„Ir genas auch deheine
ez weren kint oder wip
der behilt keinez den lip
die wurden erdrungen oder irtrat“ (3688—91).

Wie beurteilt der Dichter selbst solches Verhalten? Einmal nur beklagt Herbort die zügellosen Reden seiner Helden:

„waz da von in zwein
mit worten geschehe
daz ist also wehe
daz ich es uch bereite
als ich langer beite“ (5914—18).

Mitunter freilich klingt seine Mißbilligung auch durch die Schilderung wilden Schlachtenwütens, wenn er allzu ungezügelte Heftigkeit als „unmâze“, „unminne“ (8751—56, 11570/71 . . .), als „unsite“ bezeichnet (7620; 8921/22; 10124/25; 10301; 12936 . . .). Und Herbort tadelt: mit grimmem Spott, wie den Zweikampf zwischen Pyrrhus und Penthesilea (14887—90). Er nennt den Kampf zwischen Hektor und Achill ein „zogen“ ungebändigter Leidenschaft (6321; vgl. auch 6562). Er verdammt als „tobhut“ das wilde, zerstörerische Treiben (12401). Und er rügt mit scharfen Worten jene äußerste, aus „unwerde“ entsprungene

Untat Achills, den toten Troilus vom Pferde schleifen zu lassen (13215—17).

Und Herborts Mißbilligung erfährt immer die Aeußerung ungestümen Tatendrangs, die eine grenzenlose Steigerung des selbstsicheren Lebensgefühls in eine Welt frevelhafter Ueberhebung darstellt, wie sie in Herborts Augen Julius, „ein keiser vermezzen“ (14192), wie sie auch so mancher Ritter in der Schlacht herausfordernd bezeigt (7644/45).

„Daz wir an uber mut
faren daz ist harte gut“ (3705/06).

Diesem Grundsatz verpflichtet Agamemnon ausdrücklich seine Ritterschaft, bevor er an trojanischem Gestade landet. In gerechter Rache für den Uebermut des Paris soll ihr Kampf um Helena entbrennen (2790/91).

Nicht in der schroffen Form verurteilt Herbort den „ubermut“, in der er mitunter die Ausschreitungen tadelt, die jäher Zorn, unbändiger Schmerz hervorrufen. Doch auch ihn trifft die Strafe, wo er nicht schon durch sich selbst gerichtet wird:

„nach dem ubermute
mit sweizze und mit blute
waren ir liede begozzen“ (8769—71).

Umgekehrt aber klingt nicht selten durch die Schilderungen ungezügelten Schlachtenwütens die unverhohlene Anteilnahme, wenn nicht gar Anerkennung des Dichters, der sich zweifellos im Ausmalen und spielmännischen Uebertreiben des Gräßlichen gefällt und vor keinem noch so grauenerregenden Bild, noch so drastischen Vergleich zurückschreckt.

Kampfesbegieriger Held und übermenschlicher Recke, der getrieben ist von dem Glanz der Ehre und dem unbedingten Willen zur Rache, tobt Herborts Ritter in unhöfisch maßloser Form seine Leidenschaft aus, ungebunden an Regeln fairen Kampfes oder höfischer Sitte — ein skrupelloser Plünderer, Mörder selbst an Frauen und Kindern. Kaum daß diese Haltung eine Ausnahme

zeigt, selten daß ein Tadel des Dichters auf jene Schranken hinweist, die höfisch vollkommener Ritterschaft gesetzt sind. Im Gegenteil: so sehr auch jeder einzelne Ritter von eigenwilliger Leidenschaft überwältigt wird (vgl. 2022/23; 7455/57 14508/9 . . .), sein Tugendwert erscheint in keiner Weise gemindert. Der Ruhm seines Namens steht in der Kraft unbedingten Heldentums und ebenso unbedingter Fähigkeit zu Zorn, Haß, Rache, eher begeisternder und bezwingender da als der Ruf des untadelig höfischen, aber leidenschaftslosen Ritters.

Die Wucht der Gefühlsäußerung zeigt sich auch im Erleben des Schmerzes. Zwar könnte neben der Schrankenlosigkeit des Heldentums die verzweifelte Totenklage fast als etwas völlig Unheldisches erscheinen. Aber auch sie gehört als beinahe zur Pflicht gewordenen Gewohnheit zum Wesen der ritterlichen Kampfgemeinschaft. In ihr lebt noch einmal das ganze Heldentum des Gefallenen auf und steigert sich für die Trauernden zu unerreichter Größe. In ihr erfüllt die Ritterschaft aber auch eine — und zwar die erste — Treuepflicht an dem Helden.

Wie Herbort überhaupt Gefallen findet an drastischen Szenen und Uebersteigerung, so hat er seiner Quelle gegenüber die Schilderung heftiger Gefühlsausbrüche in den Totenklagen noch erweitert[1]).

„Mit ruwen und mit swere
mit so getanen geberen
die dar zu gehorten
mit leidigen worten (10833—36)

setzt jedesmal nach der Schlacht die Totenklage ein. Frauen wie Ritter sind jenen maßlosen Schmerzäußerungen hingegeben, die sich von „sufzen und klagen“ (1728) zu lautem Weinen und Schreien (9155—57; 9774—77; 10061—65; 10637—46). . .) in langen, trostlosen, resignierenden Monologen (1592—602; 1732—47; 10490—95; 10573—90; 13341—77; 14038—71; 15463—84 . . .) erheben.

1) Fischer a.a.O. S. 113.

So ohne alle Grenzen beklagen die Kebsbrüder Hektors den Tod ihres größten Helden:

„Schrigende und hulen
ir iegelich begunde
mit gemeinen munde
versuchten sie ihr stimme
so lute und so grimme
daz die stimme und die zunge
mit der bibunge
also sere uz doz
daz in die qrquele wart groz
und zu blies alle
von ruffe und von schalle“ (10560—70).

Verbunden sind diese Klagen stets mit den wilden Gebärden selbstquälerischen Wehs, selbstentstellenden Wütens, wie sie Helena im Schmerz über den Tod des Paris zeigt:

„Sie zu roufte ir vas
und zu reiz ir gebende
und want ir hende“ (14034—36).

So heftigen Ausdruck verleiht Hekuba ihrer Trauer (13338—40), so maßlos gebärden sich selbst die Ritter, der König Priamus im Leid über Trojas Untergang (15456—62; vgl. auch 1586—91; 10606—15). Die Gewalt des Schmerzes erschüttert bis zu Ohnmacht und Sinnlosigkeit: „al verstalt / al versturzit al verkart / als ein stein also hart“ (13378—82) sinkt Hekuba zu Boden, wird selbst Priamus — „als ein ys also kalt“ — ohnmächtig „dannen gezogen“ (10496—504).

Weit entfernt von dem harten Willen zum Schicksal, der bei allem Todestroß den germanisch-heldischen Menschen ungebrochen sein heißt im Leid, ist die unmännliche Haltung so verzweifelter Todesklagen auch ein schwerster Verstoß gegen die hohe Forderung gleichmäßig gefaßter Selbstbeherrschung im Sinn des höfisch-christlichen Rittertums. Zwar fühlt auch der höfische Mensch in aller Gebundenheit an die Konvention gerade im Schlachtenleben,

daß die Macht des Todes äußere Gesetze durchbricht. Doch wo sie den einzelnen in Hartmanns und Wolframs Epen zu Schmerzgebärden, Seufzen, ja selbst Ohnmacht zwingt, da liegt über aller Klage doch immer noch der bewußte Wille, Zurückhaltung zu üben vor der Gesellschaft.

Als vollkommen berechtigt erkennt allerdings auch Herbort das wilde, bis zur Sinnlosigkeit gesteigerte Leid nicht an.

Wenne er so was verscheiden
hetten sie sich gequalt
und so sere verstalt
daz ir ieglich
eime toren was glich (16865—77).

Da und dort muß Herbort das ungezügelte Gebaren der Trauernden als „unmazze“ (10200; 10841/42; 13395—97), „ungehabe“, „ungelazze“ (10196—201), „ungebere“ (9756/57) mißbilligen. Es entwürdigt in seinen Augen den Ritter, sich gleich einem Tobenden zu gebärden (10505—07; vgl. auch 13736/37; 14073/74; 15434). So tadelt auch Helena den unsinnigen Schmerz des Paris über Hektors Tod (10530—32).

Aber die sichtbare Aeußerung des Schmerzes in der Totenklage ist Herborts Rittern und frouwen doch spontanes Bedürfnis aus einem ursprünglichen menschlichen Fühlen heraus. Die Größe des Schmerzes bekundet die Größe der Liebe und Trauer für den Gefallenen. Sie wird innerhalb der festen Geschlossenheit gerade der höfischen Gesellschaft zum Ausdruck der gegenseitigen Verbundenheit, des Sippen- und Gemeinschaftsgefühls, und bildet auch in ihrer maßlosen Uebersteigerung eine fast notwendig geforderte Haltung für Herborts höfische Welt.

2. Ritter und frouwe im geselligen Hofleben.

Die eng umgrenzte höfische Welt des Palast- und Burgenlebens ist bewußt abgerückt von der Welt des Kampfes mit ihrer unmittelbaren Leidenschaft und Sorge um das Leben. Sie umspannt die eigentlichen Erscheinungs-

formen des Rittertums. Sie rührt auch nicht so entscheidend an jene Triebe, die im heldischen Kampf um Sein oder Untergang in den Vordergrund treten. Hier entfaltet sich eine Welt, die bewußt nicht an das Alltägliche gebunden sein will, sondern in der Konvention — als Ausdruck einer inneren Haltung — ihr höfisches Dasein verkörpert sieht, während jene andere Welt der unverfälschten Wirklichkeit von vornherein viel näher steht. Deshalb erscheint das, was dem Dichter an gesellschaftlichen und ethischen Zielen seiner Zeit zum festen Bestandteil seines Weltbilds geworden ist, gerade in den Aeußerungsformen des geselligen Verkehrs.

Aeußere Form und Gesetze der Konvention.

Das ganze Wesen der höfischen Welt ist in die Form der äußeren Gestalt gebannt[1]). Die Güter des utile, — die Schönheit körperlicher Erscheinung — bestimmen wesentlich das Bild, das Herbort in den Tugendlisten vom idealen Ritter, von der idealen frouwe entwirft; sie spielen auch praktisch im Leben der Ritterschaft eine wichtige Rolle: nach ihnen wird der Wert des Menschen beurteilt. So kommt die mittelalterliche Welt durch die Gleichsetzung von äußerer Erscheinung und innerem Wesen zu einem moralischen Bewerten der Außenwelt, wie es auch für die Haltung Herborts von Fritzlar kennzeichnend ist: das Schöne in der Form ist gut im Gehalt; jeder, der die prächtige Gestalt Achills zu Roß sieht, muß zugeben, daß er „beide an der gebere / und an dem herzen ein man“ sei (7393—97). So stark weckt die Form die Aufmerksamkeit des höfischen Menschen, daß selbst in der Todesstunde noch Odysseus an der edlen Erscheinung seines Gegners — „mir hat ein man den lip genomen / daz nie schoner man en wart“ (18395/96) — dessen notwendige Abkunft von hohem Geschlecht erkennt. Er hat damit das Bedürfnis, trotz seiner eigenen Lage Anteil an dem Leben des Ritters zu nehmen: „von siner geburt und

1) S. o. S. 7.

von siner art / und von sinen magen / begunde er fragen“ (18397–99).

Und wie die Gestalt, so ist auch die Kleidung Ausdruck der edlen Haltung des Ritters. Nach dem Gewand des Pyrrhus beurteilt Akastus den ganzen Menschen: „harte verre ez im engein / in daz buschech schein / des karte acastus uz dem holtz / in duchte wol er were stoltz / der ritter oder iungelinc / der da vor dem walde ging“ (18024—29). – Den Adel der Seele offenbart die Form!

Und so will die gesamte höfische Welt in der idealen Vollkommenheit der sichtbar gelebten Form ihren inneren Wert zum Ausdruck bringen, will die Verwirklichung jener aristokratisch-vornehmen, gleichmäßig-glänzenden Stimmung beweisen, wie sie einer Gesellschaft eigen ist, die den Niederungen des Lebens bewußt entflieht. „Hubischeit“ umfaßt vor allem die Erfüllung höfischer Form und Konvention.

In diesem Sinn erhebt Herbort durchaus den Anspruch höfischer Dichter zu sein. Auch für seine Gesellschaft ist „hubischeit“ die Tugend, die Gleichberechtigung in den Reihen der Edelsten verschafft und Ehre verleiht bei der frouwe. Und wie der Ruhm der Heldentaten dem Ritter in die Heimat vorauseilt, so verbreitet sich das Lob seiner „hubischeit“ an den Höfen der Fürsten, in den Kemenaten der Frauen. Lange bevor Medea Jason zum ersten Mal sah, hatte sie „harte vil“ von seiner höfisch-vollkommenen Ritterschaft erfahren (588/89). Allein auf Grund jenes Lobes hatte sie dem Helden Anerkennung gezollt, Interesse an seinem Leben gewonnen:

„des hette er ir vil wol behaget
e sie in ie gesehe“ (590/91).

Freudig eilt sie, den Ritter gebührend zu empfangen (592).

„ritter sie alle waren
und kunden wol gebaren“ (4773/74).

In Anerkennung dieser Gleichsetzung von Rittertum und höfischer Zucht stellte Herbort die Tugendregister seiner Ritter und frouwen auf. Und offensichtlich ist er auch

bemüht, im täglichen Leben seiner höfischen Gesellschaft diese Haltung zu betonen.

Das sichere Benehmen in feinem Anstand ist selbstverständlich für jede Frau; in erster Linie für Hekuba, die Königin, die — obgleich mit „menlicher gebere“ — doch stets die höfische frouwe verkörpert, die „mit grozzer zirde“ inmitten ihrer feinen „iunc frowen“ sitzt (7307/8). Von ihnen allen rühmt Herbort, daß sie „wol kunden gelazzen“ (7309—11; vgl. auch 11408—10).

Im Streben nach Veredelung in der Konvention sind alle kleinen und kleinsten Ereignisse durch die feine Art höfischer Sitte gehoben. Besonders werden alle jene Vorgänge ausführlich von Herbort geschildert, die geeignet sind, die Formen höfischen Anstands in schönster Weise zu beleuchten: Der um das Wort bittende Richter des Heeres (3435—39; vgl. auch 408/09), der unterwürfig seinen Rat bietende Achill (11489—91) sind Zeugen einer sorgfältig formgebildeten Gesellschaft (vgl. auch 14996/97).

Der höfische Gruß, „mit so getanen worten / die dar zu gehorten“ (2733/34; 14106; 18030/31), die besondere Zeremonie des „urlop“-Nehmens (7286—88; 7336/37; 16104/5) sind allgemeine, selbstverständliche Gewohnheiten. Auch die Grußformen bringen — sofern sie nicht christlich geprägt sind — in mannigfacher Wendung höfische Art, ehrfurchterfüllte Haltung zum Ausdruck (3761/62; 16959; — 1208 . . .), die bis zur höchsten Versicherung der Unterwürfigkeit gesteigert wird:

„er sprach ist hie icht des ich han
da sult ir uber gebieten lan
un gebieten selbe zu mir“ (12095—97).

Als eine der wichtigsten Erscheinungen im höfischen Leben ist das Botensenden mit peinlicher Sorgfalt nach den Gesetzen des Anständig-Geziemenden geregelt (13863). Der Bote bringt als persönlicher Vertreter seines Herrn in seiner Haltung nicht nur dem eigenen Hof Ehre oder Schande; mit der Höhe seines Ranges, der Vollkommenheit seiner höfischen Bildung wird auch der

geehrt, an den die Botschaft sich richtet. „Gespreche und mit guten siten“ (393), „wise und wol gehobet“ (1914—18), muß der Bote die Eigenschaften besitzen, die ihn auch tstsächlich zur Erfüllung seiner Aufgabe befähigen. Die Botschaftsgesetze sind höchste höfische Konvention: Sieben Knappen gibt Laomedon seinem Boten mit (394). Drei Tage wartet Antenor vor den Toren der Stadt; dann erst ist er zum Empfang am Hof voll gerüstet (1933—35). Streng in den Ordnungen der höfischen Sitte erfolgt die Erledigung des Auftrags (8040—42) — selbst die Gesandten an den zürnenden Achill mahnen nicht, sondern bitten — „mit flehen un mit siten harte gutlichen“ — um seine Hilfe (11907/8). Wer sich in so vollendet höfischer Form seines Auftrags erledigt, der darf auch hoffen, nach höfisch-geziemender Art behandelt zu werden (8030—33). Ist doch nicht allein der Bote, sondern in demselben Maße auch der Herr zu höchster höfischer Zucht dem Boten gegenüber verpflichtet. Wie auch der Inhalt der Botschaft sei, es wäre „unrecht“, „daz der bote engulde / sines herren schulde“ (3811—14; 3801—03) — ein Gebot, das Priamus so uneingeschränkt anerkennt, daß er den Boten selbst dann noch vor der Rache seiner Ritterschaft schützt, als dieser aus eigenem Antrieb beleidigend den Herrscher schmäht:

ez gezimet wol miner kronen
daz ich boten schone! (3837—48).

Hier ist auch der besonders ausgeprägten Form höfischer Gastfreundschaft zu gedenken, die in stärkstem Maß von den Forderungen der Konvention bestimmt wird. Es ist bezeichnend für Herborts Streben nach höfisch-feinem Lebensstil, daß sich viele seiner selbständigen Erweiterungen gerade auf die Sorge um das Wohl der Gäste beziehen![1]) Aufs engste verbunden mit feinem Anstand und guter Sitte wird die Uebung der Gastfreundschaft zu einer der wichtigsten Pflichten der höfischen Gesellschaft Herborts.

1) Menhardt, a.a.O. S. 245.

Schon der Empfang fremder Gäste, edler Boten bietet eine günstige Gelegenheit feinen Anstand zu zeigen. „Minnecliche", „hubesliche" (527/28; 14591/92), „vil gezogenliche" (630/31), „daz da nichtes ane gebrast" (14639–41), vor allem aber jedem „zu sime rechte", in sorgsamer Abstufung des Ranges und Wertes zwischen Sippenverwandten, Freunden, Herren und Knechten (517–20; 530; 630–32; 17480–82), wird allen Gästen in besonderer Weise der Willkommgruß geboten. Die Pflicht, jedem Gast höchste Ehre zu erweisen, ist mehr als Konvention schon ein inneres Bedürfnis und geht allem anderen voran. In impulsiver Freude nimmt Oertes die Botschaft von Jasons Ankunft auf, läßt sofort seine Regierungspflichten im Stich und eilt den Rittern entgegen um sie selbst zu seinem Palast zu führen:

„sines rates er vurgaz
und spranc balde hervur
und entgegent im in der tur
und enphinc sie minnecliche
und leitte sie hubesliche
uf sin schon palas (524–29).

So auch beweist Achill in tadelloser Vollendung seine „hubischeit", indem er – sein eigenes Leid zurückstellend – alle Formen erfüllt, die zum Empfang der Gäste verpflichtend sind (12091–94). Bereitwillige Aufnahme und Bewirtung des Gastes, sei er nun reich oder arm, wie der seiner Habe beraubte Odysseus, werden nie versäumt (17540; 17757/58). Wieder ist Oertes das Muster des untadeligen Wirts:

„Er satzte sie uf die benke
und hiz den herren schenken
nach sines landes sitte" (531–33).

Sorgsam berät er sogleich mit der Königin

„mit wie getaner wise
sie geteren um die spise
wte sie zu houe queme
daz iz wol gezeme" (697–700).

Der König von Kreta aber stattet Odysseus erst noch mit schönen Gewändern aus, bevor er ihn „harte hubiscliche“ in die Heimat weist (17751—54). Der Gast rückt in den Mittelpunkt des ganzen Lebens; zu seiner Ehre wird das alltägliche Dasein zum Fest gestaltet (s. S. 58). Voll und ganz ist die Zeit des Wirtes ihm gewidmet:

„Des nachtes antenor phlac
taltibiun mit eren
mit manierhande meren
wart der abunt hine bracht“ (15358—61).

In der Anteilnahme am Schicksal und Vorhaben der Fremden (534/35; 906—09), aber auch durch Mitteilung aus seinem eigenen Leben, „beide ubel und gut“ — jedoch stets unter Wahrung des Geziemenden: „als man fremden luten tut“ (536—38) — kürzt der Wirt seinen Gästen die Zeit; „daz ir ieglich deste baz / des ezzens erbeitte / bis manz im bereitte“ (539—42).

Konvention im höchsten Maß, geht die Uebung der Gastfreundschaft fast schon über die unpersönlich konventionelle Haltung hinaus. Sie offenbart in den feinen Formen höfischer Sitte die vollendetste Erscheinung gemeinschaftsgebundener Haltung, die alle Glieder einer Welt gleichmäßig umfaßt. Hier kommt die Pflicht der Konvention dem persönlichen Fühlen am nächsten; sie wird nicht empfunden als Last, nicht als Prüfstein der höfischen Vollkommenheit, sondern sie ist freudig gelebtes Wollen.

Aber trotz aller Bemühungen Herborts, seine Ritterschaft den höfischen Formen zu verpflichten, ist die feine Art ihres Benehmens häufig nur eine äußerlich angenommene Zierde, die das Wesen durchaus nicht voll beherrscht. Muß doch selbst Priamus von seinen Rittern gemahnt werden, dem ungeziemenden Verhalten seines Sohnes Einhalt zu gebieten:

„Wie tut ir edel kunic so
daz ir des sult staten
daz troylus mit umbaten
uf eleno tribet sinen spot“! (2294—97).

Der Empfang des Boten Antenor an den griechischen Fürstenhöfen spottet selbst allgemein höflichem Benehmen: zornig bedrohen die edelsten Herren die Unverletzlichkeit des Boten (1959–61; 1994–96; 2025–32); ja, in ihrem unhöfisch heftigen Grimme geben sie ihm nicht einmal die Möglichkeit, seinen Auftrag auszurichten:

„e er diz mere hette gesaget
so wart er dannen vuriaget"! (2007/8).

Gegen die höfische Sitte verstößt Jason, der – ohne sich dem König zu melden – zwei Tage mit seinem Gefolge an der Küste des fremden Landes ruht (359–62); aber ebenso unhöfisch ist es, wenn der erzürnte Herrscher die harmlos rastenden Ritter „mit grozzer ungebere / wisete uz sime lande" (1197–99).

Wie der junge Parzifal auszieht, allein, unerfahren in höfischer Bildung, und wie aus dem Ungestüm seiner Jugend seine erste schwere Verfehlung gegen das Gesetz ritterlicher Sitte erwächst, indem er den besiegten Ither ohne Bedenken erschlägt, so verstößt auch Telogonos gegen die höfische Zucht. Ihm aber sind die höfischen Forderungen nicht unbekannt: Circe „bat und gebot / daz er geselleschaft neme / die ime wol gezeme" (18309–11) – doch er mißachtet eigenwillig Wunsch und Befehl (18313/14). Ungeduldig tritt er die Fahrt an; zornig gebietend begehrt er Einlaß in Odysseus' Burg (18330–35), und in heftigem Unmut erschlägt er Torwart und Ritterschaft, haut er selbst den eigenen Vater nieder (18342–87). Aber welcher Unterschied in der Bewertung dieser beiden gleich unhöfischen Handlungsweisen! In Wolframs Augen ist die Tat Parzifals Schuld, die Buße heischt; Herbort sieht das Handeln des Telogonos – obgleich es ein schwereres Vergehen darstellt – als gottgewollte Fügung an, die in ihrer Schicksalbedingtheit dem Helden nicht zugerechnet werden kann:

„die unse gote sin(t)
die wolden daz ez gesche" (18414–15).

Kein Tadel trifft das ungeziemende Gebaren des Ritters.

Freude in der Gestaltung der Umwelt und in der Lebenshaltung.

Eine der wichtigsten Lebensbedingungen für die höfische Gesellschaft ist die ewig heitere Stimmung, die zwar nicht zu wilder Fröhlichkeit entfesselte, aber doch zu größter Intensität steigerungsfähige Freude. In idealster Verkörperung erscheint diese Wonne am Freudenhof des Königs Artus. Hier überstrahlt die ewige Freudenstimmung alles Leben, auch das Leid; und der höfische Mensch, der aus schuldhaftem Vergehen nicht teilhaben kann an der Freude, ist vor die Frage nach dem Sinn seines Daseins gestellt. Auf dem Weg des Leids und der „arebeit" ringen Erek und Iwein um die Wiedergewinnung ihrer Ehre und damit um die Wiederaufnahme in jene frohgemute Artusgemeinschaft. Die Epen Hartmanns runden sich zum Kreis: Freude ist die Erfüllung des Lebens!

Freude ist die Forderung, die auch Herbort in ihrer ganzen Auswirkung erfaßt hat: Das höfische Leben seiner Ritter und frouwen ist ein Freudenleben inmitten schwerer Kriegsnot und verzweifelter Todesklagen. Es klingt nicht allzu häufig auf — aber wo es sich entfaltet, bildet es einen beruhigenden Gegensatz zu dem unaufhörlichen Kriegsgeschrei und Waffenlärm.

Die Freude ist es, die der ganzen Welt schon in ihrem äußerlichen Gewand das heitere Aussehen verleiht.

Nicht mehr die abgeklärte Himmelsfreude einer Zeit, die erst vor kurzem zu Ende ging, sondern die bewußt diesseits gerichtete Freudenstimmung, die sich an irdischer Schönheit weidet, erfüllt die Gesellschaft. Die höfische Freude ist freilich mehr als äußerer Glanz eine sittliche Haltung, aber sie ist doch zunächst nicht zu denken ohne all die schönen Gegenstände, die so eigentlich der höfischen Welt das Gepräge geben. Und gerade in der Gestaltung des Milieus, in der Zeichnung des geselligen Lebens, das im Daseinsgenuß aufgeht, hat Herbort das höfische Ideal begeistert wiedergegeben. Hier, wo es weniger um Tugenden als um sinnlich greifbare Ausstattung

geht, hat er den Erscheinungsformen der höfischen Kultur das größte Verständnis entgegengebracht.

Die unbedingt notwendige Grundlage dieses höfischen Freudenlebens bildet der Besitz, „immer riche“ ist die ideale Vorstellung des Ritters (10748—52). Denn mit dem Uebermaß an materiellen Gütern ist selstverständlich das Glück verbunden:

„den crichen gebirstet niht
ez ist ein harte riche dit
sie han gelucke und heil“! (2152—54).

An dem Nebenbuhler Agamemnons findet Herbort denn auch nur eines bemerkenswert, weil es die Treulosigkeit der Klytämnestra noch unbegreiflicher erscheinen lassen muß: „er enhette burg noch lant“ (17259).

Alle Ritter erstreben den Reichtum. Die Aussicht „in kurzen iaren“ großen Besitz zu gewinnen, lockt alle noch in Troja zurückgebliebenen Griechen dem Antenor nach (17041—51). Und Odysseus endlich sieht seinen Anspruch auf das erbeutete Palladium allein darin gerechtfertigt, daß sein Rat allen Griechen Reichtum brachte: „der umbe ist diz bilde min!“ (16571—73).

Durch den Reichtum ist der höfischen Gesellschaft erst die Möglichkeit gegeben, ihre Welt so zu gestalten, daß sie ihr Bedürfnis nach Pracht und Luxus voll befriedigt. Herborts Ritter und frouwen haben dieses Bedürfnis im höchsten Maß. Sie sind erfüllt von der Freude an kostbaren, seltenen Dingen und umgeben sich mit dem Prunk einer großartigen Lebenshaltung. Die Kleidung sowohl des Ritters als auch der frouwe offenbart den äußersten Luxus, und Herbort wird nicht müde, ihn stets neu zu preisen, wenn er dabei auch nicht die Gewandtheit des französischen Dichters besitzt. Die „von eime ferren lande“ bezogenen Stoffe (8469—71), die kunstvollen (486—91, 8471—75) und „von grozzer ziere“ (8477) gearbeiteten Gewänder geben dem ausgeprägten Formensinn und der Vorliebe für das Besondere beredten Ausdruck. Me-

dea, die sich bereitet Jason zu empfangen, ist ein schönes Beispiel für den Wunsch nach erlesener Pracht:

„Sie satte uf ein harbant
da der karfunkelstein
uz dem roten golde schein
mit anderme gesteine
sie tet an ein hemde kleine
daz was wo gezieret
gelesen und geriddieret
gebleichet und geblichen
ermel gestrichen
mit der siden ane genat
daruber ein phelline wat
mit dem golde geweben“ (612–23).

Der Schmuck ihres Gewandes verfehlt aber auch nicht den Eindruck auf Jason:

„nehete an ander schonheit
er muste sie wol lip han
so wol was ir gewant getan“ (660–62).

Mit derselben Kostbarkeit ist die Kleidung des Ritters geziert, ein sichtbares Zeugnis seiner reichen Lebenshaltung. Die Gewähr Jasons und seiner Gefährten — „daz beste in krichen landen“ — können jedem Vergleich mit Medeas Pracht standhalten:

„phellil und zindat
mit golde herte wol genat
samit und blialt
mit gesteine wol bestalt
al umbe die nete
guldine drete
mit dem silber under briten“ (479–85;
vgl. auch 4750–55),

schmücken die Ritter so einzigartig, daß das Volk auf Kolchis „nie sulch gewant / wder an warwe noch an snite“ sah: „des so volgeten sie in mite“ (510–12)[1].

1) Eine vollständige Uebersicht über diese Stellen gibt Reuß, a.a.O. S. 74.

Die Paläste, die Säle, die Kemenaten sind mit unermeßlichem Reichtum ausgestattet. Alle Pracht und Bequemlichkeit, die sich der Mensch nur auszudenken vermag, ist in den Räumen vereinigt: der Boden glänzt von lauterem Kristall; Silber, Gold und Edelstein leuchten an den Wänden, an dem Deckengewölbe (7216–26; 9221–37[1]) Elfenbein (1818/19), ja selbst „harte schone glas“ (1821) und bunte Säulen zieren den weiten, lichten Saal (1814–16). Hell und farbenfroh strahlt die Umgebung der höfischen Welt, deren Wünschen auch durch die Wirklichkeit keine Grenze gesetzt ist. Es ist überirdische Kunst, die Hektors Gemach zum Paradies erhebt (9226/27), und die der Sehnsucht des höfischen Menschen nach einem ewigen Freudendasein Erfüllung bringt. In diesem Raum ist alles enthalten, was die anspruchsvolle Phantasie an Luxus wünschen kann:

„da was von wurzen gut gesmac
lectuarien in den bussen
phulwen bette kussen
von phellele der umbehanc
stul tische und banc
von grozzer zirheit“ (9239–44).

Und als Vollendung in dem Wunschleben der Freude erheben sich auf vier Säulen die vier zauberhaften Gestalten, die das höchste verleihen, was die ritterliche Welt für ihr ideales Leben bedarf: Kurzweil und Zerstreuung (9299—9321); Schönheit, Gesang und Saitenspiel, das allen Kummer vertreibt (9322–37); unaufhörliche Blütenfreude und Wohlgeruch, der den Tod verscheucht (9339—53); Wissen um Zukunft und eigenes Schicksal (9354—60).

So erfüllt das Bedürfnis nach Glanz und Prunk die höfische Gesellschaft, daß selbst der Tote noch von dieser Pracht umgeben sein muß: „in ein guldin vaz / wart ayax geleit“ (16753/54); in einem schönen Stein, „luter und reine / so man in aller best fant“ (7353—55) wird Doroskalkus bestattet. Schönheit und höchster Luxus wandeln Hektors Grab zum Paradies (10753–816).

1) Vollständige Uebersicht bei Reuß, a.a.O. S. 74.

In diesem äußeren Rahmen von nie gesehener Herrlichkeit spielt sich das Leben der Gesellschaft ab – ebenso strahlend und heiter in Daseinsfreude und reichem Genuß. Eine unaufhörliche „hôchzît" ist eigentlich das höfische Leben, das in seiner gleichmäßigen Festlichkeit nur von den besonderen Tagen überstrahlt wird, die höchste Festesfreude verheißen (209/10, 17848–89). Die höfische Welt bedarf keines außergewöhnlichen Anlasses, um das Leben in solch gesteigerte Feierzeit zu verwandeln: Das Erscheinen ferner Gäste, die Freude über einen Sieg sind Anlaß genug, um die ganze Gesellschaft zu einer glanzvollsten, außergewöhnlichen „hôchzît" zu vereinen, die alle Tage einer Woche zu einem einzigen, großen, ununterbrochenen Fest macht (2755; 238—40).

Genußfroh sammelt sich die Gesellschaft sofort nach dem Empfang zum überreichen Mahl.

„ . . . nider gesazzen
getruncken und gazen
beide frauwen und ritterschaft" (2751—53;
7837—42; 14588—90);

das wird zum Mittelpunkt des ganzen Festes. „Von spise me danne gnoc" (790; 239/40), „zam und wiltbrat" (16822; 14586/87), ja, alles „des die erde ie getruc" (16818/19), setzt der Wirt bereitwillig seinen Gästen vor, wie es „in der grozzen herren hobe / beide zu rume und zu lobe" oft geübte Gewohnheit ist (16823—25).

Auf die Mahlzeiten legt Herbort besonderes Gewicht: Durch nichts läßt man sich im behaglichen Genuß bei Tische stören. Selbst die Boten, die über den Waffenstillstand verhandeln wollen, werden von Priamus wieder fortgeschickt, und erst „als da gezzen was san / ginc er mit sinen rate / in eine kemennaten" (8043—46). Vermag doch gutes Essen selbst den Zorn der Helden zu besänftigen:

„ir ieglicher vur gaz
durch die guten spise
der zornlicher wise" (3890—92).

Auch der Schmerz über den Tod des Doroskalkus kommt erst nach dem Essen zum Ausbruch:

„do da was gezzen
do enwart des niht vurgezzen
sine heten leit und not“ (7345—47).

In froher Unterhaltung mit den Frauen (898—900), „beide zu spotte und zu spile“ (9218—20), verstreicht die Zeit. Ein Doppeltes ist es, um das sich alle Gespräche konzentrieren, Tapferkeit des Ritters und höfisches Gebaren der frouwe: „von dises herren manheit / und von gener frauwe hubescheit“ (901/2) sind die Gedanken aller erfüllt. Die beiden Wirkungskreise des höfischen Lebens sind damit berührt: die Welt des Kampfes, voll von „schone abenture, von strite und von frede“ (6037—40; 7302/3), und die Welt höfischer Geselligkeit, bestimmt durch die Haltung der frouwe und gekrönt im Erleben der Minne (7300/01). Ueber allem aber stehen die Begriffe „êre“ und „schande“ (7306), nach denen jede Tat gemessen wird.

Das große Fest des Peleus aber, so prunkvoll, daß es den Neid des Akastus erregt (17885—91), erhöht die Freude der Gesellschaft auch durch edle Kunst:

„muse da so sungen
daz ir stimme erklungen
uber manige mile
da kurzeten die wile
die edeln tichtere
mit manigerhande mere
da was kurzewile viele
von manigerhande seiten spiele
was die hochzit also gut“ (17876—84).

Dichtung und Musik stehen bei Herbort in besonderem Ansehen: „Vil liep“ ist der Künstler „lere“ und „list“; für jeden, der „ir kunst erkenn kan“ (17865—75), ist sie Freude im höchsten Maß, über die Art gewöhnlichen Zeitvertreibs strahlend hinausgehoben.

Und noch ein besonderes Vergnügen bringen die großen höfischen Feste: sie sind die Tage ritterlicher

Kampfsspiele. „Sibenhundert und auch me“ folgen dem Ruf des Peleas „zu behurt und zu strite“ (231—33), um sich in Waffentat zu üben und ruhmreichen Sieg zu erstreiten.

Wo aber nicht Kampf den Ritter im Beruf bindet und wo sein Leben auch nicht bei frohen Festen, bei Kurzweil und Turnier Freude und Zerstreuung findet, da gibt ihm die Jagd angenehme Beschäftigung (17950-52; 18049-52).

Herborts Lied ist Schlachtgesang. Und doch können in einer Welt, die so sehr die Treue bejaht, Kampf und Streit nicht zum Prinzip erhoben werden. Sie sind Pflicht um des Landes, um der Ehre willen. Sie erfüllen in der Tat oft ausschließlich das ganze Denken des Ritters. Aber sie sind doch nicht letztes Ziel, dem alles Rittertum zugeordnet ist, nicht Zweck um ihrer selbst willen. Nach der Not des Krieges wartet eine Welt heiteren Glanzes, frohen Lebensgenusses, eine Welt der höfischen Festlichkeit und der reinsten Minne. Die Sehnsucht nach dieser Welt bricht mächtig durch in der Mißstimmung über die Fehde, im Wunsch nach Frieden (vgl. 15397-401). Freude soll endlich allen beschieden sein, die so lange Zeit die Kriegslast getragen haben (15392). Das Bedürfnis nach Freude wird stärker gerade zu Zeiten langer und ermüdender Kämpfe. Immer wieder begrüßen alle Ritter jubelnd den kurzen Waffenstillstand, der für ein paar Wochen der Kriegsnot ein Ende bereitet:

„mit freuden und mit ioie
waren alle die nacht
wenne in der fride was bracht“ (16059—61).

Nur ein Teil der knappen Frist ist den Toten gewidmet — auch die Lebenden fordern ihr Recht! „Mit fride und mit minnen“ beginnt der frohe Verkehr zwischen Freund und Feind (8173—76), und je größer die arebeit alle bedrückte, desto voller bricht die Freude durch:

„sie hetten groz ioie
in der stat zu troyge
und bewilen ouch da vor“ (8185—87).

Tanzen und singen füllt die Waffenruhe aus — und selbst der grelle Mißton, der durch Hektors und Achills Zornestat in die allgemeine frohgemute Stimmung gefallen war, ist rasch vergessen; „sie gingen zu samne als e“ (8298—8306). Und der größte Held der Griechen, Achill, erlebt auch den stärksten Konflikt zwischen seiner Pflicht zum Kampf und seinem Begehren nach den Freuden der Minne. Ja, er steht nicht an, der Erfüllung seines Wunsches nicht nur die eigene Ritterehre zu opfern, sondern selbst die Ehre und die Existenz seines ganzes Volkes auts Spiel zu setzen[1]). Im Kampf und trotz schwerer Not doch auch jene andere, freudige Seite des Lebens zu erfassen, teilzuhaben an der „wunne“ der höfischen Welt, ist der Wille der gesamten Ritterschaft. Mitten in der Zerstörung — „do dise not geschach — die herren schuffen ir gemach / in der stat zu tenedon“ (3693—95).

In froher Umgebung, in freudiger Gestaltung des Lebens erscheint die Verwirklichung der Idee, die das Wesen der ritterlichen Welt bedeutet; aber Freude umfaßt nicht allein greifbare Pracht und Genuß. Freude ist für die höfische Gesellschaft ethische Haltung, abstraktes Fühlen. Und Freude auch in dieser Bestimmung ist Herborts Gesellschaft eine wesentliche Forderung. Freude beherrscht das gesellschaftliche Leben; sie verlangt selbst in Elend und Not ihr Recht. Diese Freude ist es, die Paris von Helena fordert; Freude als Gemeinschaftspflicht; Freude als Pflicht höfischer Bildung:

„ich bit es uch uf minne
und uf rechte hubischeit
daz ir vurlazzet uwer leit“ (2714—16).

Um dieser Lebenshaltung willen hat Menelaus seinen persönlichen Schmerz zu unterdrücken. In äußerlich gleichmäßiger Stimmung höfische Vollkommenheit zu beweisen, ergeht die Forderung Agamemnons an ihn:

„gehabet uch wol swie uch auch sie“
(2818; vgl. auch 2692).

1) Siehe Seite 92!

Freude in dieser reinsten Form lebt Hektor. Tobt er zwar zornig rächend in der Schlacht, so ist er doch genau so höfischer Ritter in höfischer Gesellschaft. In aller Not und Sorge bleibt er äußerlich unberührt, keine Müdigkeit des Kampfs, kein Leid kann ihn mißgestimmt machen:

„heim reit er froliche“ (7164).

In diese Welt, der die ungetrübte Stimmung so sehr Lebensbedingung ist, fallen vernichtend Kassandras Klagegeschrei, ihre Prophezeiungen von Unglück und Tod: „do zu ginc die hochzit“ (2774). Und aus der zerstörten Stadt fliehen alle fort zu einem schöneren Leben der Freude:

„wie solde ich hie becliben
sprach her eneas
da freude und wunne was
da en ist dehein veste“ (16941–44).

Ja, Tod und Zerstörung sind undenkbar in dieser Welt! Und doch wird sie immer wieder vom Ernst des Todes überschattet, bis sie schließlich völlig untergeht. Die Ritterepen anderer höfischer Dichter enden nicht mit dem Tod, sie führen zu dem Höhepunkt hin, von dem aus sich das Tor zu einem immerwährenden Freudenleben erst ganz öffnet[1]). In Herborts Epos fallen die Helden, sterben die frouwen, zergeht die Freude.

Eya troyge schone stat
din strazze din phat
und din schone zu vart! (15419–21).

Aber die höfische Gesellschaft Herborts empfindet auch diese Doppelseite ihres Lebens als die entscheidende Unvollkommenheit ihres Daseins. Gerade deshalb sind Lebenswille und Lebensbedürfnis so stark, daß sie der Sorge und Not keinen Zutritt lassen zu den Stunden der Freude[2]). Deshalb sind die Menschen bestrebt, auch der Schönheit vergänglicher Dinge Dauer zu verleihen (9343—45; 10810—16). Und so entspricht als höchster Wunsch dem „immer riche“ ein „immer leben“ (10752).

1) Vgl. Veldekes, Hartmanns, Wolframs Romane!
2) S. o. S. 65!

Die Sehnsucht nach ewigem Bleibendürfen in diesem Freudenleben verkörpern die Wunder in Hektors Gemach:

da was nacht und tag
suzzer ruch und suzzer smag
gerouch si ein sicher man
sine gesunt er wider nam
ob er ioch were tot gewunt (9346—50; vgl. auch 9325—29; 9334—37).

Die höfische Gesellschaft muß sich in ihrer Wonnewelt wegtäuschen über den Tod. —

Nur in einzelnen kurzen Szenen bricht die Welt des höfischen Lebensstils voll und leuchtend durch als eine Welt, die im Willen zum Leben und zu den reichen Gütern des Daseins ihr innerstes Wesen enthüllt.

Im strahlenden Glanz äußerer Pracht, in froher Festlichkeit findet die ewige Freudenstimmung, das Verlangen nach Schönheit und Genuß sichtbarste Verwirklichung. Und Freude bereiten nicht nur die großen Feste in unerreichtem Prunk, zur Freude wird jedes Mahl, jede gemeinsame Unterhaltung. Festlichkeit will diese höfische Welt sein in den engen Grenzen ihrer eigensten Erscheinungsformen — Reichtum und Putz, üppiger Genuß, Spiel, Tanz, frohe Kurzweil. Und so erscheint auch Herborts gesellschaftliche Welt äußerlich in ihrem höfischsten Gewand, in vornehm-reichem Aufwand, in nie gesehener Herrlichkeit — die irdische Vollkommenheit eines ideal geschauten Daseins, das Not und Elend nicht berühren. In den frohen Stunden dieses Lebens sinkt selbst Jammer und Klage in Vergessenheit.

Daß der Wille zur Freude in den wenigen Szenen, die der Entfaltung des höfischen Lebens gegönnt sind, so sicher durchbricht, bezeugt eine jedenfalls stark unter dem Einfluß westlich-französischer Lebensart stehende Vorstellungswelt des deutschen Dichters. Gibt Herbort doch auch diese Freude gerne mit dem französischen Begriff „ioie“ wieder (363; 508; 1572; 8185; 16059 . . .).

Zugleich aber liegt in der Betonung der äußerlich dinglichen Auswirkung gegenüber einer doch mehr bloß allgemein geforderten, aber durchaus nicht ideal erreichten Vertiefung der Freude zu sittlicher Kraft — die im Dichter selbst wohl noch gar keine klare Gestalt gewinnen konnte — das Bekenntnis zu einer überhaupt stärker zum Greifbaren als zum innerlich Wesenhaften vordringenden Haltung.

mâze.

„swer sich kann gemazzen
an liebe und an leide
und die wege beide
nach irme rech gegan kan
der ist ein follen kumen man“ (2812—16).

Die Worte des Agamemnon an Menelaus sind der Inbegriff höfischer Vollendung, wie sie innerstes Erleben geworden ist in den Dichtungen der großen Meister idealhöfischer Haltung. Ohne die veredelnde Kraft der mâze artete das heldische Rittertum aus ins rein Reckenhafte. Und so gewinnt für die Welt höfischer Konvention die mâze noch viel größere Bedeutung. Sie offenbart in äußerer Ausgeglichenheit die Harmonie des seelischen Gleichgewichts und verleiht in selbstgewollter Beschränkung die vornehme Zurückhaltung adeliger Größe. Aber Herborts Gesellschaft vermag nicht die als notwendig anerkannte Forderung auch in die Praxis umzusetzen und tatsächlich das gesamte Leben diesem Grundsatz zu unterwerfen. Priamus und Agamemnon finden in der ganzen Ritterschaft nicht ihresgleichen, der wie sie die schlechte Botschaft (3779—86), die Herabsetzung der eigenen Person so „gezogenliche“ aufnimmt, daß keine Miene die innere Erregung verrät:

„den die rede ane ginc
agomennon ez enphinc
so gezogenliche
daz dehein sin gliche
daz baz enphangen hete!“ (10837—77).

Dennoch verwirklicht auch ihr Leben nicht das Ideal in höfischer Zucht. Ihre einzigartige Selbstbeherrschung ist eine nur einmal erreichte Vollkommenheit. Gleich Achill, der sich nur anfangs erfolgreich bemüht, seinen Zorn über die beleidigende Rede der griechischen Boten zu unterdrücken (12213—15), der aber bald „ein teil uz der vart“ geworfen wird, „daz er ubel sprechende wart“ (12222—24), erfährt auch Priamus Situationen, die er durchaus nicht in jener ruhigen Gemessenheit meistert (15063—66). Nicht zu reden von dem blindwütenden Toben, in dem sich Hektor zu dem unhöfischsten Fluch gegen die Frauen hinreißen läßt:

dise wip die reben
got gekurze in das Leben
der tufel muzze ir walden“ (9745—47).

Ueberhaupt ist der Ton am Hofe des Königs häufig nicht zu vereinen mit höfischer Lebensart. Andromache, die frouwe, vergißt sich im Schmerz so weit, daß sie dem König Worte unhöfischster Art zuruft (9783/84). Ob sie gleich nachträglich ihr Benehmen bereut, die Worte an sich geben doch deutlich Zeugnis von der mangelhaften „hubischeit“, die Herborts Gesellschaft lebt. Und Kassandra, die einzige unter den heidnischen Frauen, der die Kunde vom Evangelium geworden ist, verflucht mit den heftigsten Verwünschungen das Leben der Helena (6178—82).

Wilde Leidenschaftlichkeit, die stets bereit ist, die Heftigkeit des Gefühls zügellos auszuleben, erfüllt auch in der Welt der reinsten Konvention alle Ritter, alle frouwen; und sie rückt beide weit ab von der Vollkommenheit des höfischen Ideals. Allerdings: der Tadel Herborts, der Tadel der höfischen Gesellschaft beweisen auch hier zuweilen wenigstens negativ, daß die Forderung der mâze und Selbstbeherrschung trotz allem besteht. „Uzzer mazzen groz“ erfaßt Herkules (413—24) und Ajax der Zorn (16345—48); „grozze unmazze“ offenbaren die Schmäh-

reden der Ritter gegen die Warner vor der Fahrt nach Griechenland (2305—08).

Der Verstoß gegen die mâze ist in der Welt des höfisch gesellschaftlichen Verkehrs in erster Linie eine Mißachtung höfischer Gemeinschaftspflicht – Durchbruch des persönlichen Fühlens, wo jede individuelle Regung in die Ordnung einer äußerlich gleichmäßig unberührten Gesellschaft gebunden ist. So steht es auch der Gesellschaft zu, jede Uebertretung ihrer Lebensgesetze streng zu tadeln, zu bestrafen. Die Gesellschaft verurteilt die Wildheit Hektors und Achills, die mitten im Waffenstillstand den heiteren Genuß des Friedens trübt:

„des wart in gesprochen
beiden vil leide
. . . . . .
priamus schuldigete sinen son
achillen agomennon
ouch klaugeten die frouwen sere
daz ez also kumen were“ (8290—96).

Mit aller Kraft suchen Hakuba und Priamus Kassandras maßlose Klagen zu dämpfen (2770; 6183—88), weil sie die Freudenstimmung der Gesellschaft zerstören und den Unwillen des Volks hervorrufen (2759/60). Und obwohl Benoit mit keinem Wort rügt[1]), Herbort empfindet das Unmännliche im Gebaren des Troilus beim Abschied von Briseis. In scharfen Worten wirft ihm Priamus die „schande“ vor:

„ez stet dir bosliche
wes wilt du beginnen
du salt dich versinnen
daz du ein man bist“ (8436—39; 8444).

„Unmâze“ bedeutet die schwerste Störung im harmonischen Gleichmaß des höfischen Lebens, sie wirkt wie eine Krankheit, die heftig die Menschen befällt. Und so erleben Troilus und Briseis in der Ueberwindung ihres wilden Abschiedsschmerzes den „trost“ der mâze,

1) B 13261 ff.; vgl. auch Fischer, a.a.O. S. 111.

der sie „von einer suchte“ befreit (8445—57). „Unmâze“ ist die Krankheit, der Hekuba verfällt, weil sie ihr persönliches Leid so übergroß erfährt:

„Ir was ir leit alzu leit
des gwan sie sulche tobeheit!“ (16516/17).

Immer wieder versucht Herbort, die rechte mâze zur verpflichtenden Tugend für seine höfische Gesellschaft zu machen; doch nirgends bricht die Kluft zwischen edlem Wollen und innerem Unvermögen stärker auf als gerade hier. So häufig Herbort selbst die Aeußerungen ungezügelter Heftigkeit verurteilt — noch viel häufiger sind jene schlimmsten Verstöße gegen die Forderung ruhiger Selbstbeherrschung, die Herbort ungerügt und unbestraft geschehen läßt.

Der gleichmäßig unbewegten Stimmung der Gesellschaft alle individuellen Empfindungen, alles persönliche Leben einzuordnen und so das ungetrübte Bild einer von menschlicher Leidenschaft unberührten Welt darzustellen, wäre das höchste Ziel, dem die Ritterschaft nachstreben müßte. Und gerade hier weist sie einen schwersten Mangel in der Seelenhaltung auf, der durch keine noch so vollkommene Leistung ausgeglichen werden kann. Hat Herbort nicht einmal für seine Idealgestalten die Vollkommenheit in der mâze unbedingt gefordert, so stehen seine Ritter, seine frouwen als handelnde Menschen in dem Geschehen des alltäglich-höfischen Lebens der Vollkommenheit in der mâze noch viel ferner. Nicht in äußerlich beherrschter Haltung nimmt die höfische Gesellschaft Herborts die Ereignisse auf, welche ihr Dasein gestalten; in ungebrochen ursprünglichem Erleben gibt sie ihrem Fühlen auch deutlich sichtbaren Ausdruck.

Allgemeine Stellung der frouwe.

Die höfische Welt ist in ausgesprochenstem Maß die Welt der frouwe. Die frouwe ist es, die den Festesglanz erhöht; die erst eigentlich die freudige Stimmung

verleiht. Je bestimmender sie im Mittelpunkt steht, je bewußter sie den bedrückenden Alltäglichkeiten des Lebens ferngerückt erscheint, desto vollendeteren Glanz gewinnt das Bild der gesamten Gesellschaft. Deshalb soll der frouwe hier — zunächst absichtlich ohne Berücksichtigung ihrer Stellung und Wirkung innerhalb der gesonderten Welt des Minnelebens — ein eigenes Kapitel eingeräumt werden.

Es ist Herbort selbstverständlich, daß im ausgesprochen höfischen Leben Ritter und frouwe untrennbar zusammengehören. Gemeinsam mit der frouwe feiert die Ritterschaft ihre Feste; im Kreis der frouwen verbringt der Ritter nach Kampf und Waffendienst die Stunden fröhlicher Kurzweil:

„mit zucht und mit ziere
gingen die fiere
besehen und beschowen
helenam die frowen
in einer kamern da sie saz“ (7291—95).

Auch beim Mahl betont Herbort, „die ritter zu den fruwen sazze und underredeten sich“ (898/99; 2752/53)!

In dieser höfisch-idealen Welt wird die frouwe zum Inbegriff höchster Vollkommenheit, sie wird zu dem Pol, um den sich rechte Ritterschaft konzentriert. Als leuchtender Mittelpunkt steht die frouwe in Hartmanns und Wolframs Romanen. Nicht etwa weil es der Königin am Ritterhof des Artus zusteht, Keis unhöfisches Schmähen zu verweisen (I 137—58; 837—54), nicht nur deshalb, weil Laudine das unangefochtene Recht besitzt, Iwein zu verstoßen (I 3190—99) — der Einfluß der frouwe zeigt sich offensichtlich von Anbeginn bis zum Ende des Werks in allem Geschehen: selbst Abenteuer und Kampf — alles ist letzten Endes ihr zugeordnet.

So zentrale Geltung erreicht die frouwe bei Herbort zwar nicht. Doch in der Unterordnung unter ihr richtendes Urteil begreift er seine Dichteraufgabe. Vor ihr, der

anerkannten Hüterin der Sitte, fühlt er sich verpflichtet, jedes zweideutige Wort zu verbannen:

„die frauwen verdechten mich des
ob ich in nente xerses“ (4053/54).

Ihr Wünschen wirkt bestimmend auf die ganze Erscheinungsform der höfischen Welt. Im Verkehr mit der frouwe kommt edles Benehmen, feine Sitte am offensichtlichsten zur Geltung. Frauendienst erfordert „zucht und ziere“ (7291), fordert Ehrerbietung, Zurückhaltung im Wesen (11411). Das weiß auch Herborts Ritterschaft.

Allein die frouwe ist durchaus nicht immer in jene Sphäre erhoben, in der sie als hohe Gebieterin erscheint — unberührt von menschlicher Notwendigkeit. Ihr Leben wird in Herborts „liet“ von zwei verschiedenen Seiten beleuchtet. Sie ist auch Frau, der als irdischem Wesen inmitten einer Welt bedingter Möglichkeiten, menschlicher Einrichtungen und Ordnungen eine gesetzlich begrenzte Stellung zukommt, die ihrem Wollen nüchterne Ziele setzt und ihr Handeln einem allgemein gültigen Recht unterwirft.

Vom wilden Kampfesleben zwar wird sie ganz eindeutig ausgeschlossen. Nicht kriegerische Tätigkeit steht ihr zu, nicht der Ruhm soll sie schmücken, den der Ritter begehrt. „Wunderlich spil, wunderliche dinc“ (14311/12) sind es, was die Amazonen pflegen, die „nach der mannesnamen site“ im Harnisch gehen. Von vornherein ordnet Herbort ihr Tun einer Welt zu, die jenseits der Normen höfischer Anschauungen liegt und an höfischen Grundsätzen nicht gemessen werden kann, weil sie den Begriff weiblicher Ehre unter vollkommen anderen Voraussetzungen sieht. Was der höfischen Frau ewig verboten bleibt, ist Lebenszweck in jenem Frauenstaat, und Kampf ist dort „deheine schande / als ez hie zu lande were“ (14492/93; 14497—99). Aber trotz dieser objektiven Feststellung kann Herbort es sich nicht versagen, von seinem höfisch-sittlichen Standpunkt aus die rächende

Gerechtigkeit zu preisen, die solchem Handeln ein wohlverdientes Ende mit Schrecken setzt (14891-94; 14899-904).

„Got wolle daz in unsen iaren
sulich dinc niet gesche
daz man wip zu strite se
bezzer ist dirre site
daz sie mannen sin mite
mit wiplichme gelazze“ (14908—13).

Die Haltung Herborts ist dieselbe, die Wolfram ebenso unzweideutig einnimmt:

„Swâ harnaschrâmec wirt ein wîp
diu hât ir rehts vergessen“ (Parz. 409, 12/13).

Und in der ganzen Dichtung der mittelalterlich-höfischen Literatur steht nur noch Brunhild als einzige Ausnahme vor uns — und auch sie ist kampfesstarke Walküre nur, solange sie in jener Welt mystischen Zaubers lebt und ihr Magdtum verteidigt. Sobald sie eintritt in die höfische Welt, wird sie Frau gleich den anderen Frauen und bedarf zur Ausübung ihrer Rache der Hilfe des Mannes. Keine der Frauen Herborts übertritt dieses besondere Gebot; auch die männlich-starke Hekuba führt nicht selbst aus, was sie Achill bestimmt. Die Anteilnahme der Frau am Kampf ist anderer Art, ist mutiges Anfeuern der Helden zur Verteidigung von Land und Ehre, (7315—22); ist Miterleben der Schlachtennot in banger Sorge (5635-40), in lauter Klage, die bis auf das Schlachtfeld dringt (8875—78). Den Vorgängen auf dem Kampfplatz sehen die Frauen nur von den Fenstern und Zinnen der Burg aus zu (5635—37; 6245—47).

In diesem Bereich des höfischen Daseins wird die frouwe freilich so ganz zur alltäglichen Persönlichkeit. Sie ist nicht mehr die angebetete Dame innerhalb eines idealen Gesellschaftskreises, deren Lebenszweck sich in Freude und Kurzweil erschöpft, sondern die pflichtgebundene Dienerin ihres Hauses, ihres Geschlechts. So sieht sie Herbort bei ihren häuslichen Aufgaben, wenn er die ganz bürgerlich anmutende Forderung stellt:

„Mit nalden und mit spillen
solden wip umme gen“ (14776/77).

Vor allem aber verlangt der Beruf des Ritters von der Frau einen Dienst, der ihr in steter, aufopferungsbereiter Hingabe schwerere und unangenehmere Arbeit auferlegt. Nach jeder Schlacht, wenn die siegreichen Helden mit Ehren empfangen wurden (6012/13), bereitet sie den vom Kampf Ermüdeten Freude und häusliche Bequemlichkeit. Sie ist es, die dem Ritter die blut- und schweißbedeckte Rüstung abnimmt (6025; 12775/76), die sein Lager richtet, wie es sich geziemt (6029—31), seine Wunden verbindet, seine Pflege übernimmt (7179—87; 12777—80). Ihr steht es zu, mit dienender Bereitwilligkeit zu trösten, zu ermuntern, „mit liebe und semftickeit“ das Leid des Helden zu lindern, wie Hekuba, Kassandra und Polixena Hektors Leid zu mildern suchen (7174—78).

Wenn der Ritter einerseits die frouwe in höchste Höhe erhebt, so können andererseits weder Ehrerbietung vor ihrer Größe, noch Achtung vor ihrer Schutzlosigkeit sein Handeln ihr gegenüber beeinflussen; das beweist am offensichtlichsten die Art, in der Herborts Helden ihr rücksichtsloses Kriegsrecht üben. Ohne Bedenken haut der erobernde Sieger die Frauen des überwundenen Feindes nieder (s. o. S. 48/49); vgl. auch auch 2602/3; 2607). Gefühlos gegen alle Klagen (16449/50) zerrt Pyrrhus in wildem Zorn Polixena zum Grab Achills „und zuckete sin swert, und sluc ir daz houbet abe“ (16477—80). Am Pfahl gesteinigt (16496—502), büßt Hekuba, die Königin, das Unmaß ihres Schmerzes!

Und die Frau ist auch selbst gar nicht immer jene Hohe, innerlich Vollkommene, die den Ritter zu unbedingter Anbetung zwingen könnte, weil sie in makellosem Sein die Vollendung des ideal-höfischen Lebens bringt. Sie ist menschlichen Leidenschaften hingegeben wie der Ritter. Weit entfernt von der erstrebten Reinheit, erscheint sie in einer ränkevollen, lasterhaften Welt selbst abhängig von der Macht der sie umgebenden unvollkommenen

Verhältnisse. Die hohe Königin übt feigen Verrat an Achill, um ihre Rachelust zu befriedigen; Klytämnestra tötet „truwelos“ den Gatten um eines „bosen“ willen (17270—74; 17285/86). Ein Abgrund von Mißtrauen, Neid, Haß, Treulosigkeit bricht auf in der Welt der „edlen“ Frauen, die — so hoch sie auch äußerlich stehen mögen — doch an das Niedrigste im Irdischen gebunden sind. Frei von jedem veredelnden Idealismus, spricht denn auch Herbort mit den Worten Salomons die Unvollkommenheit der Frau offen aus. Er sieht sie mit den Augen des in der Lehre von der Sündhaftigkeit der Welt befangenen mittelalterlichen Menschen als irdische Gestalt, wo „eine under zehen kume reine“ sei; er sieht sie in einer Welt, wo das herrschende Böse auch das Gute überdeckt, wo „eine zwo oder dri / machent mit ir krancheit / daz man der zehenden sprichet leit“ (8525—30).

Zwiespältig ist das Gepräge, das Herborts Gesellschaft im engsten Rahmen des höfischen Lebens trägt. In einer Umgebung von Glanz und Pracht erscheint diese höfische Welt zwar äußerlich zu höchster Vollkommenheit erhoben, aber es fehlt ihr von vornherein die vornehmste Bildung, die in Freude, Leid und Zorn stets das persönliche Fühlen um der Gemeinschaft willen in die Schranken der mâze bannt. So wird auch die Konvention — obgleich sie alle Gebiete des öffentlichen und privaten Wirkens bestimmend zu gestalten sucht — doch nicht durchaus lebenerfüllter Besitz. Und die Verehrung der frouwe hat die höfische Gesellschaft Herborts nur teilweise als eine Hauptforderung des höfischen Lebensstils erfaßt. Denn zwiespältig erscheint gerade der Wert der Frau und ihre Geltung: nur mitunter zu strahlender Höhe erhoben, kann sie auch zu tiefster Mißachtung erniedrigt werden.

3. Die höfische Gesellschaft im Erleben der Minne.

Nach den Ergebnissen des vorausgehenden Kapitels wird es nun entscheidend, welche Rolle das Minneleben

für die Gesellschaft Herborts von Fritzlar spielt — jenes Leben, das als der Höhepunkt und die Vollendung alles geselligen höfischen Verkehrs Ritter und frouwe in ihren gesellschaftlichen und ethischen Tugenden so eigentlich in den reinsten Glanz ihrer Größe rücken müßte. Denn wenn irgend eine Kraft es vermag, so erhebt die Minne über die engen Grenzen des alltäglichen Lebens in eine Wunschwelt, in der höfische Haltung, reine Sitte, edelstes Rittertum verwirklicht erscheinen. Die ganze höfische Gesellschaft erhält durch die bestimmende oder nur nebengeordnete Bedeutung der Minne ihr Gepräge und die entscheidende Abrundung ihres Gesamtbildes.

Und in der Tat weiß auch Herbort um diese urgewaltige Kraft der Minne. Im Dienst der Minne stehen mit dem Einsatz aller Tugenden und aller Werte, ist in den Augen seiner höfischen Gesellschaft höchstes Lob (17668/69), das ebenbürtig neben dem Schlachtenruhm des Helden steht, das sein Gedächtnis nach dem Tode mit dem Glanz verklärter Vollkommenheit umstrahlt (14102—12). Zwar ist Herborts „liet" nicht Minneroman. Oft nur kurz aufleuchtend, wie ein verirrter Lichtstrahl aufzuckt über Kampfgetöse und Waffentat, manchmal bewußt breiter ausgemalt in abgerundeten Szenen, erscheint das Bild des Minnelebens in gesteigerter Wirkung auf dem gleichfarbig-eintönigen Hintergrund des Schlachtengemäldes. Und es läßt so doch ein unmittelbares Urteil bilden, inwieweit die erstrebte Vollkommenheit der höfischen Gesellschaft tatsächlich erreicht wird, und welche Stellung danach auch Herbort als höfischem Dichter zukommt.

Ritter und frouwe in den einzelnen Minneszenen.

Die Haltung der höfischen Gesellschaft zur Minne, die gegenseitige Beziehung zwischen Ritter und frouwe erscheint freilich in jeder Minneszene gewandelt, verschoben. Aus diesem Grund sollen zunächst einmal die einzelnen Minneepisoden, so wie sie abgeschlossen im Werk stehen, auch abgeschlossen für sich betrachtet werden.

Jason und Medea.

Gedrängter als sein Vorbild, der französische Dichter[1]), und in sehr selbständiger Gestaltung schildert Herbort das Minneerleben zwischen Jason und Medea. Was an äußerlichem Geschehen in der Beschreibung enthalten ist, läßt sich in kurzen Worten zusammenfassen:

Schon durch den Klang von Jasons Namen aus aller Gleichgültigkeit gerissen (585–92), eilt Medea, den ob seiner höfischen Vollkommenheit weitgerühmten Ritter in höchstem Glanz und reichster Pracht gebührend zu empfangen (593–98; 612—32). Geblendet von der Schönheit des andern, glimmen mit dem ersten Blick die Funken der Minne in ihnen auf (633–47). Das zunächst stumme Beieinandersein (656—93) beendet Jason bald durch das aller höfischen mâze spottende Ungestüm seines Begehrens (701–13). Er nähert sich Medea (701/2), er erzwingt ihre Aufmerksamkeit durch seinen Gruß (703), er wagt in unbeherrschtem Wunsch sie zu berühren (706–13) und offenbart ihr endlich in ebenso ungezügelten Worten die „senede not" seiner Minne (730—79). Und nach dem Mahl wenden sich die Gedanken Jasons und Medeas von der allgemeinen Unterhaltung der Gesellschaft bald wieder dem eigenen Schicksal und Erleben zu, wobei die Erfüllung aller Minnesehnsucht schon erreicht wird (898—941). Nach der Spanne eines Tages ist Jason durch das entscheidende Eingreifen der frouwe Medeas Gemahl (930—37; 946—70).

Nicht nur der Mann ist der Werbende, Ritter und frouwe treiben das Geschehen vorwärts. Dabei kommt ihrer Haltung, gemessen an den höfischen Gesellschaftsforderungen, entscheidende Bedeutung zu. Und Jason jedenfalls besitzt nicht die Tugenden des ideal-höfischen Minners. Sorgfältig nüchtern mit dem Verstand abwägend, fühlt er zwar das Bedürfnis, den idealen Gaben Medeas eigene Fähigkeiten und Leistungen gegenzubieten, aber in

1) Ehrismann, Literaturgeschichte, S. 101.

dem selbstsicheren Gefühl seiner Vollkommenheit erscheinen ihm die hohen Tugendwerte der frouwe eben auch durchaus den eigenen Werten vergleichbar. Medea ist ihm deshalb auch nicht die Unnahbare, die er sich erst durch demütigen Dienst erwerben müßte, er fühlt sich ihr ebenbürtig (657—93)!

So trägt sein Werben mehr den Charakter des zum Ziel drängenden Forderns und maßlosen Begehrens, und zwar im Sinn jenes unhöfischen, „leidenschaftlichen Drauflosstürmens", dem die höfischen Dichter verurteilend die Fähigkeit zur Ausdauer und zu stetem Festhalten auch in hoffnungslosem Werben absprechen[1]). Und in der Tat lenkt Jason der Wille zum Abenteuer eigentlich sofort mit verstärkter Kraft von Medea ab (920—22), ohne daß er seine Ritteraufgabe nun etwa als ein Streben zur Ehre der frouwe begriffe. Die Welt ritterlichen Ruhms und die Welt der frouwe erscheinen ihm nicht als etwas aufeinander Bezogenes, voneinander Abhängiges, Nicht in der frouwe sieht er die Macht, welche seinem Kämpfen den Adel wahrer Ritterschaft verleihen könnte.

Medea, die frouwe, hält sich äußerlich und innerlich fester den Formgesetzen des Schicklichen in der Zurückhaltung verpflichtet (714—20) als Jason im Ruf seiner „hubisheit"; sie „begunde sich schamen / und wart ouch dicke vil rot" (727—29). Schweigend trägt sie zunächst auch ihre Qual. Aber sie durchbricht doch in unhöfisch jähem Impuls die ihr gesetzten Schranken der gehaltenen Beherrschtheit, indem sie voll Sorge um Jasons Leben dem Ritter unaufgefordert die Ehe bietet:

„Ich behilde iu gerne daz leben
und wil es uch minen rat geben
als ich uch bescheiden
gefellet er uns beiden
daz wir entsament bliben
so muzzet ir vurscriben
alle wip immer me

1) Belege s. V. Vollmar, a.a.O. S. 110/11.

un haltet mich zu uwerre e“ (925—32;
vgl. auch 957—70).

Nur die bitterste Not erlaubt Laudine, sich Iwein selbst anzutragen (I 2059—61; 2311—33). Und auch Herbort weiß darum, daß sich die Frau als Werbende ihrer Hoheit begibt. Mit seiner höheren Einschätzung der frouwe konnte er das bei Benoit durchaus einseitige Minnesehnen Medeas nicht vereinen. Er hat es selbständig in ein gegenseitiges füreinander Fühlen und zueinander Verlangen gewandelt[1]). Nur das letzte, unhöfisch rasche, entscheidende Handeln der frouwe empfindet er offenbar nicht mehr als anstößig.

„Mut“ und „sinne“ des Ritters, der frouwe werden von der zu loderndem Feuer gesteigerten Minneglut so ausschließlich erfaßt (643—55), daß die Minne für sie zur Krankheit wird, gegen die keine Arznei geschaffen ist (816—28); zur unbegreiflichen Macht, die keine Sehergabe enthüllt (829—36), von der kein Teufelbeschwören befreit (837—44); zum schrecklichsten Zauber, gegen alle Zauberlist gefeit (845—54). Aehnlich wie bei Veldeke erscheint sie deshalb auch nicht als die veredelnde Kraft, sondern als eine zu höchster „Dämonie der Leidenschaft“ fortreißende Macht[2]), welche in ihrer unheimlichen Wirkung — Herbort erscheint kein Bild zu drastisch! (762—73) — den Menschen zum Reden zwingt (730/31) oder in trübe Versunkenheit stürzt (791—93). Und so werden Ritter und frouwe durch die Minne denn zunächst ihrer höfisch-gesellschaftlichen Tugenden und der ganzen leichten, unberührten Beschwingtheit beraubt, welche die höfische Geselligkeit trägt.

Wenn in der Reflexion über die unerklärlichen Erscheinungsformen der Minne die ideal-höfische Gesellschaft umso erfolgreicher ein geläutertes Verhältnis zu der neuen Lage erhält, so kommt die Haltung Medeas hier schon durchaus ans Höfische heran. Auch Medea gewinnt — entgegen Jason — im Nachsinnen über ihre Ge-

1) B 1257—90; Fischer, a.a.O. S. 70, 80.
2) Korn, a.a.O. S. 24.

fühle Abstand zu ihrer Not und erlebt in der Reflexion die innere Ueberwindung ihres Leids und ihrer Leidenschaft. Auch sie stößt schließlich beruhigt bis zu dem helfenden Gott vor, auf den Lavinia baut:

sint iz got geschaffen hat
was solde mir danne ander rat
wenne got rate mir darzu
swenne ich sinen willen tu
daz mirz armen wol erge
zu guter minne zu rechter e. (887—92; vgl. Eneit 10356/57!)

Aber weil sie genau so wenig wie Lavinia an die Frage nach der Sinnhaftigkeit dieses Leids rührt, faßt sie es nur als unerklärliche Begleiterscheinung der Minne auf; sie weiß nichts davon, daß Leid zur Bewährung gesetzt ist, daß es läutert, erzieht, um zu höfischer Vollkommenheit zu adeln. Auch Medea gewinnt die entschlossene Sicherheit nur durch die feste Ueberzeugung von dem glücklichen Ende; zu jener ideal-höfischen Gesellschaftshaltung, welche die Freude zur Pflicht erhebt gerade weil das Leid herrscht, vermag sie sich nicht durchzuringen [1]).

So versetzt auch die Freude, die mit der Erfüllung der Minnesehnsucht aufbricht, Ritter und frouwe nicht in jene federnde Schwingung gesteigerten Lebensgefühls; sinnlich gebundene und mit natürlichem Begehren verquickte Freude scheint für Jason und Medea zunächst die höchste Erfüllung zu sein.

Zu rein geistiger Macht wird also die Minne für Jason und Medea nicht. Liegt schon das Minneziel für sie weitgehend im Bereich des Sinnlichen, so hat der deutsche Dichter auch über den welschen hinaus jene Stelle in sein Werk eingefügt, in der eher die Triebhaftigkeit niederer Minne aufbricht, als daß sie mit dem Ideal höfischer Zucht in Einklang gebracht werden könnte (705—13). Trotzdem — das beweisen die anderen Zusätze zum Text der Vorlage (629—895) — soll die Minne Herborts hö-

1) Korn, a.a.O. S. 25.

fische Gesellschaft bewußt zur Höhe dialektischer Reflexion erheben. Ist doch alles, was an überlegender Betrachtung hier zu finden ist, ganz persönliches Eigentum Herborts. Aber offensichtlich klafft noch ein Riß zwischen dem unhöfisch drängenden Begehren der Minnenden und ihrer höfischen Minnedialektik.

Paris und Helena.

Der Ablauf dieser Szene unterscheidet sich auch in den Einzelheiten zunächst nicht von dem Erlebnis Jasons und Medeas (2505—38), nur ist der Besitzwille des Mannes noch stärker und die Lösung wird gewaltsam von ihm herbeigeführt (2546—50; 2576—80): Helena wird Paris durch Raub — gegen ihren Willen (2672—78). Es mag wohl mit dieser Stelle die germanische Tradition im Dichter lebendig werden — verdammenswert erscheint ihm nichts im Handeln des Paris!

Aber auch Helena ist nicht die höfische frouwe, welche die Festigkeit ihres Willens in der steten Treue gegen Menelaus bezeugt:

helena in unkunden
weinte nach irn frunden . . . (2655ff.)

Eine Entschuldigung, weil die frouwe überhaupt Schmerz und Zorn empfindet über die ihr zugefügte Gewalttat? Und Herborts Stellungnahme ist umso erstaunlicher, als der französische Dichter Helenas Trauer und ihre Weigerung dem drängenden Werben des Paris gegenüber sehr viel stärker betont und erneut aufbrechen läßt (B 4639—49, 4755—67)! Wie leicht und einfach Herbort sich hier über die Pflicht der triuwe und stete hinwegsetzt!

„Die frauwe irs leides vurgaz
von zite ie baz und baz
an dem andern tage
was geminret ir klage
rechte dar nach in siben tagen
horte sie nimman niht klagen
bi eime halben iare

minnete sie in uffenbare
do daz iar umbe quam
do was sie menelao gram“ (2717—26)!

Noch ehe Helena trojanischen Boden betritt, wendet sie sich — ohne innerlich gekämpft zu haben — Paris zu und ergreift in gesteigertem Maß offen für ihn Partei — gegen Menelaus! (6910—12; 7076—80):

„Ich was des harte fro
daz du menelao
den lip na hette genomen“! (7195—97).

Was hätte Wolfram hier gesagt! Aber weit entfernt die Wankelmütigkeit dieses Verhaltens zu tadeln, empfindet es Herbort sogar als eine Selbstverständlichkeit, daß sie das Werben des Paris anerkennt — „als ez wol gezeme“ (7080)! Und Helena wird damit trotz allem schließlich doch für Paris die Gewährende, Freude Verheißende (7205/6), deren freiwillig geschenkter Gunst der minnende Ritter bedarf.

Wie Helena eigentlich nur äußerlich höfische Züge trägt, so ist auch Paris nicht der sich im Minnedienst verzehrende Frauenritter, der im Blick auf die frouwe sein eigenes Sein nur als etwas Unvollkommenes empfände. Er ist der unhöfisch rücksichtslos Fordernde, der sich trotz seiner „süßen Worte“ nicht in die frouwe versetzen kann, so sehr auch — oder gerade weil — er sich in seiner Rechtfertigung Helena gegenüber ritterlicher Haltung brüstet (2679—86). Im Wissen um den absolut uneingeschränkten Wert seiner Persönlichkeit begehrt Paris Helena — jener Ritter, der selbst edlere, höhergestellte Frauen, die um seine Minne warben, verschmähte (2706—09)! Der die erniedrigende Versicherung aussprechen kann:

„ich wil uch zu kebese niht han“ (2703)!

Die Minne besitzt für Paris noch viel weniger veredelnde Kraft als für Jason. Empfindet er es doch nicht als entwürdigend, wenn er Helena für die Erfüllung seines Minnewerbens die Aussicht auf materielle Güter bietet. Mag zwar vermehrte äußere Ehre (2689—91; 2698/99), Reichtum

(2694—97), die Aufnahme in ein angesehenes Geschlecht (2700/01; 2710—13) für die höfische Gesellschaft höchste Werte besitzen, sie sind den innersten Gefühlen der minnenden frouwe gegenüber doch bona corporis et fortunae, aber höchsten ideellen Werten gleichgesetzt! Verglichen mit der Quelle, wieder ein Absinken zu einer weniger höfischen Haltung! In der Kürzung Herborts wurde nicht nur die elegante Glätte der Rede vergröbert, es ging auch die hohe Achtung vor der frouwe und die Bereitwilligkeit des Paris, sich ihr zu unterwerfen, verloren (vgl. B 4737—54).

In der Tat ist das Minneerlebnis für Paris und Helena bei Herbort sittlicher Werte bar. Das „wilen truric wilen fro“ (2535) ist kaum mehr als ein Gemeinplatz, es erhebt weder in die Gebiete der Reflexion, noch zu dem Hochgefühl gesteigerter Lebenskraft um der Gesellschaft willen. Im Gegenteil, die unhöfische Leidenschaft des Empfindens erweist sich als so über alle Maßen heftig, daß Paris seinen persönlichen Wunsch sofort über die ihm von der trojanischen Hofgesellschaft gestellte Aufgabe setzt (2576-82). Nur schließt die Erfüllung seines Willens zufällig auch die des Gemeinschaftswillens in sich.

Im ganzen zeigt also diese Szene noch weniger Einfühlung in die Haltung der aristokratischen höfischen Gesellschaft als jene erste zwischen Jason und Medea.

Diomedes und Briseis.

Die Stellung der Briseis ist völlig anders als die der Helena oder Medea. Sichtbar leuchtet in ihrer Gestalt etwas auf von dem höchsten Frauentum, wie es im Minnesang so strahlend verherrlicht wird. Sie ist wirklich die höfisch umworbene Dame, die nach eigenem Ermessen dem Ritter, der ihrer wert erscheint (12579—81), ihre Gunst schenkt oder verweigert, die Zurückhaltung übt (9432—41) und zugleich Hoffnung erweckt (9521—23). Aber sie tut es nicht mehr in jener völlig unbekümmerten Art, in der Benoits Briseis bei scheinbarem Widerstand eindeutig

offen Gewährung verheißt, ohne sich Troilus noch irgendwie verpflichtet zu fühlen (B 13625ff.; 13678; 13681—83; 13707ff.; 15040ff.; 15173ff.). Indem sie sich bewußt unter die Formgesetze der höfischen Welt stellt, bleibt sie trotz ihrer Minnenot doch die höfische frouwe, welche in äußerlich gleichmäßig unberührter Stimmung die Forderung der Konvention erfüllt:

„des ir lange gebeten hat
daz wolde ich lazzen ane rat
und als iz an rat gelizze
ich tete daz man mich hizze
daz uch zu gute queme
und mir ouch wol gezeme“ (12559—64; vgl. auch 9434!).

So kann sie Sittenrichterin werden, deren Urteil sich der minnende Ritter zu beugen hat (9469—81) — der aber auch ihr schließliches Gewähren aus eigenem Antrieb — im Gegensatz zu Medea oder Helena — als eine Verletzung der höfischen Zucht erscheint:

„daz ein wip um einen man
susgetane rede tut
daz ist zu nichte gut“! (13566—68).

Sie fühlt das Bedürfnis, den Bruch ihrer triuwe und stæte an Troilus vor der höfischen Gesellschaft zu rechtfertigen (12569—601)[1]). Sie will frouwe sein im tatsächlich anerkannten Wert ihrer Tugenden — obgleich auch sie gegen die ethischen Forderungen der höfischen Welt verstößt.

Die Art ihres Gewährens oder Verweigerns offenbart trotz Herborts Bemühen, Briseis sittlich zu heben, doch immer wieder eine innere Unfestigkeit, unstæte, anstatt überlegen unantastbaren Abstand. In demselben Augenblick, in dem sie unter Berufung auf die Pflicht ihrer stæte (8659—62) das unhöfisch drängende Werben des Diomedes verweist, erhört sie doch eigentlich schon, wenn auch unter prüfendem Vorbehalt:

1) Vgl. dagegen Benoit 20281ff.

„ez ist also wehe
daz du mich ungemuwet las
biz du min bezzer kunde has
ich enweiz ouch rechte wer du bist
ich wil dirre rede haben frist“ (8654—58). — Empfindet sie zwar ungemindert den Spott, der sie mit der Gabe des Diomedes trifft — „idoch sie die gift enphinc“ (8962/63)! Und schon verheißt eine Gunstbezeugung dem eben getadelten Ritter (9520—22) die nahe Erhörung (9880—86).

Von allen Minnern ist Diomedes der konventionellste, galanteste, vollendetste. Keiner kann wie er die „selic frouwe“ umwerben (9484; 8625—29; 9443—63; 9506—19). Fordert Jason mit dem Ungestüm der Jugend, ergreift Paris aus der selbstbewußten Sicherheit des Wertes und Besitzes heraus, so dient der Ritter Diomedes im Bewußtsein eigener Unvollkommenheit (9506/07) mit der unerschütterlichen Hoffnung auf Minnelohn — trotz der Unerblittlichkeit der Dame:

Ich „enwil nimmer mere
gehirmen noch erwinden
e ich gnade finden“ (9447—49; vgl. auch 9432—9441; 9504/5).

Zwar Krankheit (8609/10; 8618—21), welche die Sinne verwirrt (8578; 12553/54), wirkt die Minne bei Diomedes doch mehr als erzieherische, veredelnde Kraft, die ihn zum höfischen Minner werden läßt. Zum ersten Mal ist hier der Mann nicht bloß der Fordernde, sondern der tatsächlich einseitig um Gunst Werbende, der weiß, daß er nur durch schwerste „arebeit“ sein unvollkommenes Rittertum zu dem Glanz der idealgeschauten, vollkommenen Dame emporheben kann (8634—37; 12572—74), und daß auch dann noch der Erfolg des Werbens allein abhängig von ihrer gewährenden Gnade ist. Gerade mit seiner Bitte um Gnade ordnet sich Diomedes ganz dem Willen der Dame unter. Das Feudalitätsverhältnis zwischen Ritter und frouwe, wie es im hohen Minnesang vollendet er-

scheint, ist erreicht. Diomedes will leiden. Ihn erhebt der Gedanke, für die frouwe Leid und Qual zu tragen:

„Nu geschit mir dehein gnade
waz ob ich ungnade
und ander ungerete
in der helle hete
gerner wil ich sie hi han
umb ein wip so wol getan“ (9450—55).

Von diesem steten Werben des Diomedes aus betrachtet, scheint die unstæte der Briseis nicht mehr so verdammenswert:

„sint mir diomedes
alles gutes gan wol
ich wene ich von rechte im sol
alles gutes gunnen“ (12598—601)!

Aber so sehr Diomedes allen an den minnenden Ritter gestellten Forderungen gerecht zu werden sucht, so vermag doch auch er der frouwe gegenüber nicht ganz die vollkommene Ritterschaft zu bezeugen. Freilich, sein ganzes Leben und Handeln ist der Dame verpflichtet. Selbst der Ruhm seiner Waffentat erhöht nur ihren Preis; für sie war er erkämpft, durch sie allein war er möglich geworden (9517—19). Aber wenn es deshalb für den „Frauenritter“ Diomedes (9512/13) Recht und Pflicht bedeutet, seiner Dame auch den Beweis der Tapferkeit um ihretwillen zu erbringen, (8951—58; 9500—03), so offenbart er gerade mit seiner Gabe, daß es ihm trotz seiner äußerlich feinen höfischen Bildung am inneren Takt gebricht (8966—75) und ihn der Tadel der frouwe treffen muß. — Und einem ähnlichen Mangel an wahrer Herzensbildung entspringt ja auch das erste rücksichtslose, über den Kummer der frouwe weggehende Liebeswerben des Diomedes nach der Art des Jason und Paris (8591—642).

Doch trotz dieser Verstöße gegen die Konvention, trotz der Mängel in der Seelenhaltung des Ritters, der frouwe, erscheinen Diomedes und Briseis in der höfischen Gesellschaft Herborts als die idealen Minner, deren Hal-

tung durch die Minne und um der Minne willen geadelt wird.

Verglichen mit der Quelle offenbaren Art und Beurteilung dieser Verstöße eine Wendung zum Höfischen hin: Das selbstsichere Fordern des Diomedes ist Benoit gegenüber stark abgeschwächt (vgl. B 13532 ff.; 13563—69); entscheidender ist aber die Kürzung, die Herbort — mehr vom moralischen als vom höfischen Gesichtspunkt aus — in der Auseinandersetzung über das erbeutete Pferd vornimmt, wobei aus einer freundschaftlichen Unterredung gegenseitiger Anteilnahme eine einseitig schroffe Verurteilung wird (B 15080 ff.) Die alles bezwingende Macht der Minne ist jedoch bei Benoit gerechtfertigt ohne sittliche Begründung — und damit steht er, aufs Ganze gesehen, der höfischen Haltung näher als der Deutsche.

Achill und Polixena.

Polixena, die unter der Hut ihrer Eltern stehende frouwe (11270—73; 11303/04) im feindlichen Lager, übt naturgemäß die größte Zurückhaltung dem Werben des Ritters gegenüber. Aber eines wird an ihr eindeutig klar: allein der in den höfischen Tugenden vollkommene Ritter ist in den Augen der frouwe berechtigt, um Minne zu werben. Besitzt er jene äußeren und inneren Werte, dann können selbst die Grenzen des gegenseitigen Völkerhasses keine Schranken mehr sein für die unumwundene Anerkennung seines Minnewerbens:

„Got gnade hern achillen
mir muz wol umbe in leide wesen
mochte der herre genesen
ich wolde in gerne liep han
er ist hubisch un wol g(et)an
vor andern rittern uz erkorn“ (13100—05).

Und der minnende Ritter Achill gleicht in der Tat dem werbenden Diomedes in seiner einseitigen, allerdings auch zügellosen Werbeminne. Auch er sieht in der frouwe die Hohe, deren Gunst er nur in der unbedingten Unter-

ordnung unter ihren Willen und in ununterbrochenem, vorbehaltlosem Dienst an ihr selbst und an ihrer Mutter (11271—73); 11304/5) erringen kann. Unter dem drückenden Bewußtsein seiner Schuld (11204/5; 11275/76) macht dieser Dienstwille ihn ganz zum willenlosen Werkzeug der vergötterten frouwe:

„ich folgete ir alles des mite
swaz sie gebute oder bete
swaz sie ioch mit mir tete
daz wer mir alles liep“ (11246—49).

Aber freilich: Minne und frouwe werden ihm damit nicht zur sittlichen Kraft: Er ist ein hoffnungslos Klagender (11357; 11467/68; 11473—77; 12812/13; 12842—45; 13112; 13117—19), der in selbstquälerischer Reflexion (12854—61) doch nicht den Abstand zu seinem Leid gewinnen und in einem entschlossenen „Dennoch“ über sein „truren“ hinweg die Haltung der Freude um der frouwe willen einnehmen kann. Die Minne verleiht Achill auch nicht die Kraft, mit der Diomedes seine höfisch ritterlichen Tugenden freudig steigert. Im Gegenteil: die Minne macht Achill, den einstigen Helden in der Schlacht, zu einem fahnenflüchtigen „wibe tore“ (11181), der seiner Tapferkeit, seiner Ehre, seiner „stete“ beraubt wird.

„Im was gar entrunnen
der tugende der er ie gwan
unz dar was er gewesen ein man
do zu ginc im der manheit“ (11168—71; vgl. auch 11160—62; 12822/23).

Ja, Achill bedauert seine frühere Tapferkeit, weil sie die Erfüllung seiner Minnesehnsucht erschwert (11206/07; 11274—76).

Gleich Erek, der in einseitigem Minneleben seine Ritterschaft verliert und sich damit selbst aus der höfisch-ritterlichen Gemeinschaft ausschließt, wird auch Achill vor die Entscheidung gestellt zwischen den allgemein gültigen Gesellschaftsforderungen und dem in der höfischen Gemeinschaft doch nur bedingt anerkannten eigenwilligen

Seinsrecht des Einzelnen. Zügellos in seinem Minnebegehren, stellt Achill sein persönliches Schicksal vor das seiner vom Unglück verfolgten Kampfgemeinschaft; durch keine Bitten kann er zur Treuepflicht gegen die Seinen bewogen werden (11458/59; 11473—526; 11863—73; 12186—90; 12247—56; 12709—18; 12873). Damit wird seine Minne schuldhaftes Vergehen, das ihn aus der großen, schlechthin verpflichtenden Standesbindung ausschließt und der Verachtung seiner Genossen preisgibt (11531—46).

Aber es ist bei Herbort doch mehr ein, wenn auch durch die geringe moralische Gegenkraft selbst verschuldetes, Hineingestoßenwerden in diese gemeinschaftsfeindliche Haltung, bedingt durch die äußeren Verhältnisse, durch des Priamus Forderung, während sich Achill bei Benoit, sofort „durch Amor zerstört", aus freiem Antrieb selbst erbietet, das ganze Heer nach Griechenland zurückzuführen (B 17772 ff.). Herbort sucht Heldentum und Treuepflicht vor der Minne zu behaupten, soweit es ihm möglich ist, d. h. Achill erlebt den Konflikt nicht erst nachträglich in der Reue, sondern er fühlt sich sittlich zur Entscheidung aufgerufen.

Daß die Minne doch so durchaus schädliche Wirkung für den Ritter gewinnt, daß die Krankheit (11172; 12850—12852) zum „getrucnisse" (12833; 13557–59), zum „getwas" (12856), zum „elbisch vure" und zum „wan" (12836) wird, die den Menschen äußerlich (11350–55; 12198–201; 12864–71), aber noch viel mehr innerlich (11198–202) all seiner höfisch-ethischen Tugenden berauben, das liegt in der völlig unhöfischen „brodekeit" des minnenden Ritters selbst, der sein Begehren noch nicht in höfischer Zucht und mâze beherrschen kann:

„mir enhat niht vergeleit
wen daz ich selbe brode bin
un daz ich herze und sin
an ein wip han gekart"! (12838–41).

Es ist die unmâze der Minne, die in der Lüsternheit niedrigen, ungezügelten Begehrens Achills Tugenden –

anstatt sie, wie die Hohe Minne tut, strahlend zu vollenden — in Laster verwandelt.

„er en mochte niet genesen
wen daz er des genas
daz im sin herze starc was
un also veste un also starc
daz nie so vestes niet enwart“ (12086—90).

So kann Achill, der in der Minne unhöfisch verweichlichte Ritter, nur in der entschlossenen Ueberwindung der Minne seine einstige untadelig heldische Ritterschaft zurückgewinnen:

„Des verginc im der zart
den er von minnen hete
sin zorn wart also drete
daz in der Zorn uberwant
un die minne verswant
als ez ein niht were“ (12998—13003).

Achill als höfischer Minner ist einseitig Werbender, der sich im Dienstwillen und in der Minneklage um die frouwe verzehrt; aber er erfährt nicht die sittlich reinigende, im Wert steigernde Kraft der Hohen Minne. Tapferkeit, ere, triuwe — die Kardinaltugenden für Herborts heldisch-höfische Gesellschaft, die Tugenden, denen schon in den Tugendkatalogen so ausschließliche Geltung zukommt — müssen über seine unmännliche Minnekrankheit siegen. Keine Szene rückt so den Widerspruch zwischen höfischem Wollen und unhöfischer Haltung ins Licht.

Bruchstückhafte Szenen.

Nur scheinbar erhebt das Minneabenteuer zwischen Odysseus und Circe in eine ungetrübte höfische Wunschwelt voll Freude und Wonne. Denn die unbeschwerte Stimmung trägt gerade in dieser Szene den unwahrsten Charakter. Beruht doch die Freudenwelt auf dem verführerischen Grund des Zaubers, des Betrugs (17631—38, 17652—60). Darum kann die Minne garnicht höfische Macht sein, die alle, auch die kämpferischen

Tugenden, adelt. Das Lob, „vor andern mannen / der selgeste der ie gewart“ (17627/28), „der beste minnere“ (17669) zu sein, bedeutet nicht ein für die Dauer erstrebenswertes Ziel der Ritterschaft. Nicht die sittliche Macht der hohen Minne, nicht ihre erzieherische Kraft durch Dienst, arebeit, senede not (vgl. dagegen 17689/90) empfindet Odysseus, sondern die Minne in der rein dämonischen Gewalt ihrer Auswirkung, die mit der „weicheit“, d. h. Verweichlichung im süßen Minneleben, aller männlichen Kraft beraubt. So kann die Minne für Odysseus tatsächlich nur ein Abenteuer bedeuten, das er — wie viele andere Abenteuer auch — mannhaft zu bestehen hat. Als tapferer Held muß er die schädliche Gewalt der Minne überwinden:

„Des weiz ich wol daz zoberlist
gein mannes herzen ein wint ist
ich gehilt mich zu miner manheit
und liez von der weicheit
die mich verleit hete“ (17674—78).

Und Gott — derselbe Gott, dem Medea die Erfüllung ihrer Minnesehnsucht vertrauensvoll anheimstellt (888—91) — Gott r e t t e t Odysseus aus den Zauberbanden der Minne (17683/84).

Bei Benoit ist das Abenteuer leicht und galant, bei Herbort wird es moralisch gewertet und vom Gesichtspunkt des heldischen Menschen aus verworfen. Vergröbert erscheint die Zaubermacht; erniedrigender ihre Wirkung; sittlich notwendig ihre Ueberwindung.

Zwei Welten stehen feindlich nebeneinander: die Welt des heldischen Rittertums und die Welt der süßen, aber unmännlichen Minne. Die innere Beziehung zwischen beiden vermag Herbort hier nicht herzustellen; und so erscheint denn der minnende Ritter in der höfischen Heldengesellschaft nach dieser Szene letzten Endes als ein vom rechten Weg Verführter.

Auch Circe ist nicht frouwe, wie sie dem werbenden Minner ideal vorschweben müßte. Wird sie zwar äußer-

lich mit den vollendeten Reizen der höfischen frouwe ausgestattet (17641—45; 17661—65), entscheidet sie über Wert oder Unwert des minnenden Ritters (17625—28; 17668—70) — ihr unstillbarer Minnedrang nimmt ihr in einer Gesellschaft, die gerade die frouwe zu äußerster Zurückhaltung verpflichtet, doch alles scheinbar Hohe. Sie, die frouwe, umwirbt ganz einseitig den Mann, alle Männer, und zieht sie auch gegen ihren Willen in den Bann ihres Minnezaubers (17647—51). Unhöfisch-niederes Begehren trotz allen äußeren Glanzes!

Auch das Minneverhältnis zwischen Hektor und Penthesilea zeigt Ritter und frouwe nicht in der höfisch-idealen geistigen Beziehung. Allerdings, Hektor, der Schlachtenheld germanischer Prägung, wird offensichtlich durch die Minne zum eleganten, äußerlich verfeinerten höfischen Ritter:

„Durch der frouwen minne
truc er daz golt an siner hant
und ein guldin harbant
in den selben stunden
um sin houbet gebunden“ (8198-202; 8188-93).

Aber es bleibt bei der äußeren Verfeinerung zu höfischem Lebensstil, die in dem grassen Gegensatz zu Hektors sonstiger Haltung die Wirkung des aufgepfropft Stutzerhaften an sich trägt und der Komik des Mißverhältnisses nicht entbehrt. Von einer Veredlung der Tugenden durch die frouwe weiß Hektor nichts. In demselben Augenblick, in dem Herbort seine durch die Minne höfische Erscheinung rühmt, kann der Ritter in unhöfisch ungezügeltem Zorn die Herausforderung durch Achill nicht verwinden und bricht die Gesetze des Waffenstillstands.

2. Besondere Forderungen an den minnenden Ritter, die minnende frouwe.

Die Minne wirkt sich in den verschiedenen Minneszenen nicht als eine einheitliche, gleichmäßige Erscheinung aus. Vom unhöfisch Verwerflichen zum konventionell

Höfischen erscheint sie in einer ganzen Reihe von Schattierungen, die eine klare Eingliederung der Gesellschaft in die höfische Rangordnung nicht sofort ermöglichen. Deshalb soll nun in einem abwägend vergleichenden Ueberblick die jeweilige Erfüllung jener Forderungen näher beleuchtet werden, die innerhalb der allgemein verpflichtenden Tugendwerte dem minnenden Ritter und der minnenden frouwe zu besonderer Bewährung gestellt sind.

Das gilt in erster Linie für die m â z e. Und ihr ist wieder vor allem die minnende frouwe unterworfen. Durch äußerlich klare Zurückhaltung dem Werben des Ritters gegenüber beweist sie ihre höfische Zucht. Fühlt sich schon Medea unwillkürlich verpflichtet, ihre Gefühle zu verbergen (727/28; 780/81), so versagt sich erst recht Briseis immer wieder den Bitten des Diomedes (s. o. S. 88) und Polixena erscheint durch die verhalten-stille Art ihres Benehmens dem Begehren des Ritters noch ferner gerückt.

Aber das Minnesehnen aller frouwen Herborts durchbricht doch die höfische mâze. Nicht, daß sie überhaupt gewähren, kann ihnen zum Vorwurf gemacht werden; aber sie treten oft allzu bereitwillig aus ihrer Zurückhaltung heraus. Unbeherrscht spricht Medea zuerst den Vorschlag zur Ehe aus und Circe gar zwingt den Mann zur Minne! Nur Briseis empfindet das Ungeziemende ihres Handelns, als sie freiwillig dem schwerverwundeten Diomedes die Erfüllung verheißt. — Es bleibt den minnenden frouwen der Makel unhöfischer Unbeherrschtheit.

Trotzdem fordert die frouwe ganz eindeutig vom minnenden Ritter die Zügelung seiner leidenschaftlichen Gefühle: „Din bete ist harte gehe“ (8653) — „Ir sit in grozzen umbaten / deheines griffens ich uch staten“ 717/18)!

Daß solcher Tadel den minnenden Ritter treffen muß, zeigt allerdings, daß er die Gesetze der mâze und höfischen Zucht überhaupt nicht kennt. Schon die äußeren Kennzeichen, „die der minnere an siner not zu habende phlit“ (11354/55), sind Ausdruck seines übergroßen, leidenschaftlichen Fühlens. Jäher Wechsel der Farbe,

Gleichgültigkeit gegen Essen und Trinken, qualvolle Schlaflosigkeit, völliger Verlust der Herrschaft über die Sinne — die allgemein bekannten, aber bei Herbort realistisch gesteigerten Begleiterscheinungen der Minne — drücken dem ganzen Handeln des minnenden Ritters den Stempel ungezügelten Wollens auf. In unbeherrschtem Begehren nähert er sich der frouwe und wirbt in unhöfischem Drängen um ihre Minne. Ja, Paris nimmt, bevor er wirbt! Doch weder Jason noch Paris noch Diomedes noch Achill empfinden in solchem Verhalten einen Verstoß gegen die verpflichtenden Gesetze der mâze. Ungestüm wie der Wunsch ist denn auch die verzweifelte Minneklage, wenn die Erfüllung der Sehnsucht unsicher ferngerückt scheint: Ueber den erschütterndsten Minneklagen Iweins liegt die Gefaßtheit höfischer Haltung — unmännlich wie stets im Leid gebärdet sich Achill auch im Minneschmerz.

Wie schon die mâze in den Tugendlisten der Ritter und frouwen nicht erscheint, wie sie selten ausdrücklich verlangt und im Grund nie geübt wird im Leben des Kampfes und des gewöhnlichen höfischen Verkehrs, so wird auch in dem durch die Minne erfüllten Leben bei aller bewußten Forderung diese Pflicht nicht zur Tat. Und eigentlich ist das begreiflich:

Herborts höfische Gesellschaft sieht ja die Macht der Minne von vornherein nicht in dem reinen, veredelnden Glanz der ideal-höfischen Vorstellung. Ganz unzweideutig trägt sie den Charakter des dämonisch Ungezügelten auch da, wo sie nicht ausdrücklich als rein negative Macht gewertet wird[1]). Der weltenweite Abstand zu der hochhöfischen Auffassung von der Minne wird voll offenbar neben der edlen Gestalt der vrou Minne Hartmanns, die abgeklärt hoch über dem Wollen und Streben der Menschen steht, die Herzen weise lenkt und bindet und schönste Wunder vollbringt.

1) Durchaus schädliche Wirkung bei Achill und Odysseus (s. o. S. 92ff., 95!).

Achills maßlose Minnekrankheit führt denn auch, ähnlich wie die der Dido, zum Verderben.

„mich hat minne un zorn
beroubet miner sinne
mir hat genomen die minne
minen pris un min ere"! (12820—23) —

Sie bedingt seinen Tod.

Die Tugend der stete, die im allgemeinen geselligen Leben kaum in den Vordergrund tritt, rückt im Minneverhältnis ganz nahe an die mâze heran: sichere Beherrschtheit im Verkehr fordert auch feste Sicherheit und Beharrlichkeit der eigenen Person.

Unbedingt erwartet wird die stete von der frouwe. In ihrer Charakterfestigkeit, in der Treue gegen sich selbst, sehen Jason und Diomedes einen jener höchsten Werte, die den Ritter mit dem Einsatz aller Kraft um ihre Minne werben lassen (692/93; 8624—37). Stete ist gleichbedeutend mit der Ehre der Frau. Auch in der Trennung von den Ihren sich selbst — um ihrer Ehre willen — zu bewahren, bittet Troilus die Briseis"

. . . „daz sie ir ere
behilde und stete were" (8509/10).

Und ohne sich eigens auf ihre Treuepflicht gegen Troilus zu berufen, weiß sich Briseis schlechthin zu der inneren Unwandelbarkeit der Gesinnung verpflichtet, gerade dem Werben des Ritters gegenüber:

„sie were ouch nu unstete
swelich wip einen man tete
also schiere guten wan"! (8659—61)

Der eine Fehler, „falshaft", zwiespältig zu sein in Erscheinung und Wesen läßt Kalypso der Minne des Odysseus unwert erscheinen:

„ich wolde imer not han
durch ire minne suzzickeit
hete sie steticheit
an wiplicher ere
sie wart mir ummere
wenne sie was falshaft" (17689—94).

Und trotzdem erweist sich die Wankelmütigkeit der Frau so greifbar in der Tat! Trotz ihrer Klagen um Troilus wendet sich Briseis Diomedes zu. Wie rasch hat Helena Gatten und Kinder vergessen!

Kein Tadel Herborts beweist, daß ihm diese offenbare Unbeständigkeit der Haltung zum Problem geworden ist. Wie müht sich dagegen Hartmann, Laudine den Vorwurf der unstæte zu nehmen, wenn sie sofort nach dem Tode des Gatten Iwein erwählt (I 1802—74). Herbort kommt nicht an Hartmanns Dichtergröße heran. Er, der innerlich Beständigkeit und Charakterfestigkeit zweifellos hochhält, hat nicht vermocht, Helena, aber auch Briseis, den Makel der unstæte zu nehmen.

Vom minnenden Ritter wird die stæte des innerlich festen Beharrens niemals gefordert. Das wiese nach V. Vollmer[1]) auf die frühhöfische Haltung des Dichters hin.

Die t r i u w e gegenseitig aufrichtiger Verbundenheit wird ganz allgemein im Minneleben zur entscheidenden Tugend. Ausschlaggebend bestimmt sie das Minneverhältnis in Hartmanns Romanen[2]). So ist es umso auffallender, daß Herborts höfische Gesellschaft den Begriff der triuwe in Verbindung mit der Minne nicht kennt, wenn auch die Haltung des minnenden Ritters, der minnenden frouwe tatsächlich mitunter der höfischen triuwe nahekommt. So am äußerlichsten von seiten der Frau in der dem minnenden Ritter gewährten Gunstbezeugung, vor allem aber in dem beharrlichen Dienst des Ritters an der frouwe, der Ausdruck seines aufrichtigen Werbens ist.

In der Ehe haben Hartmann und Wolfram von ihrer ethischen Haltung her, aber ganz in Uebereinstimmung mit der höfischen Gesellschaft, die triuwe in der Minne geadelt, gereinigt, vertieft. Weil Iwein, obgleich er untadelig in seiner Treue gegen Laudine beharrt, die triuwe im höfischen Sinn versäumt, darum wird er von der frouwe

1) A.a.O., S. 101.

2) Belege, auch für die übrige höfische Epik, s. bei V. Vollmer, a.a.O. S. 66/67!

verstoßen. Für den doch stark in bürgerlichen Verhältnissen verwurzelten Herbort gibt es nur „Treue“ im Eheverhältnis, die nicht mehr zu dem höfisch-sittlichen Begriff der „triuwe“ erweitert ist. In der dienenden Fürsorge der frouwe, im unmittelbaren Empfinden beim Abschied der Briseis von Troilus (8353—86), im ahnenden Jammer Andromaches um Hektors Tod (9752—70; 9787—95) und — als ein letztes Zeugnis — in den erschütternden Totenklagen um die gefallenen Helden (10601—24; 14031—78) erhält nur die Treue im allgemein menschlichen Sinn sichtbaren Ausdruck.

Wenn stæte und triuwe, die höchsten Tugenden im Minneleben, bei Herbort schon im Begriff, vor allem aber auch in der Haltung der Minnenden eine so geringe Rolle spielen, so liegt das zunächst begründet in der Vorlage seines Liedes, die eben die unstæte und untriuwe der Frau so offensichtlich aufweist und ohne Bedenken zu gutem Ende führt. Freilich — und das beweist eindeutig Herborts nicht vollhöfische Stellung — geht er selbst auch durchaus unbeschwert über den Mangel an diesen Tugenden hinweg.

Bedeutet in der Welt des alltäglich geselligen Hoflebens die Freude für die höfische Gesellschaft ein zum Gesetz gewordenes Bedürfnis, ein Recht und eine Pflicht zugleich, so wird die Freude für den idealen minnenden Ritter zur schlechthin geforderten Haltung. Auf Freude ist das Sehnen der Minnenden auch bei Herbort gerichtet: für ein ewiges Freudenleben mit Helena wird Paris jenes Wunschgemach zuteil, das aus der Ueberkraft vollendeter Freude jedes Leid und jeden Schmerz in Glück wandelt:

„die kamer parise gegeben wart
do er von crichen quam
und mit im brachte helenam
da waren sie inne
an irre suzzen minne
. . . .

dicke sie dar inne waren
bi den zehen iaren“ (9377—87).

Trauer darf nicht sein im Bereich der Minnewelt (2692; 2714—16). Und immer wieder bricht auch in der Minnenot doch die freudige Stimmung durch (739—52; 794—98; 2535). Sie wird zum höchsten Glück durch den Gruß der Dame (9429—31), durch ihre anerkennende Gunstbezeugung (9524—26), in der endlichen Erhörung (13124/25). Sie erscheint als ungetrübte Freude aber erst in der Erfüllung der Minnesehnsucht. Die selige Gewißheit im gegenseitig festen Besitz, die liebevolle, dienstbereite Hingabe der frouwe, wie sie Briseis an Diomedes (12610—14), Helena an Paris erfüllt, bereiten allem Leid ein Ende. Ganz eindeutig ist auch das Sinnliche für Herbort in den Begriff der Freude einbezogen (971—82; 8371/72; 17663—70).

Doch ist in all diesen Aeußerungen der Freude nicht ihr hochhöfisch reines Wesen erreicht, wie es im hohen Minnesang die Steigerung zur völligen Abstraktion, zur Freude an sich erfährt. Nicht mehr abhängig von sinnlich greifbaren Dingen, noch auf irgendein Ziel gerichtet, wird die Freude ideale Haltung — nicht aus dem Gefühl, sondern aus dem Willen geboren.

Solche Freude kann nur wachsen auf dem Boden des Leids. Und abgesehen von dem Minneabenteuer zwischen Odysseus und Circe, erscheint in allen Minneszenen bei Herbort das Leid als die Vorstufe zur Freude. Die frouwe erlebt diese Not als eine verborgene Qual, beim Mann kommt das trûren in lauter Minneklage zum Ausbruch (732—79; 8593—642; 9417—63 . . .). Wesentlich aber ist, daß Diomedes schon ganz ausdrücklich der Wille zum Leid erfüllt, weil er weiß, daß auf stete Trauer, Klage, Not doch endlich die Freude folgen muß. Aber damit bleibt Herbort auch stehen auf dem Weg zur letzten Höhe.

Minneklage und Reflexion haben für ihn nur eine Bedeutung: Wie Veldeke in dem Minnegespräch zwischen Lavinia und ihrer Mutter die verwirrende Erscheinung

der Minne zu erklären sucht (E 9799—968), wie auch Hartmann nicht frei ist von dialektischen Reflexionen über das Wesen der Minne (I 1557—92; 2995—3028), so bildet auch für Herbort und seine höfische Gesellschaft das seelische Empfinden des Ritters, der frouwe in der Minne ein spannendes, neuartiges Erleben, das in allen einzelnen Begleiterscheinungen und Aeußerungsformen erfaßt werden will. Aber nur einmal zeigt die Reflexion wirklich den tröstlichen Ausweg aus aller Wirrnis, indem sie den Blick auf das Ende allen Leids gewährt. Doch sie fordert damit nicht die innere Ueberwindung des Leids im Willen, sie vertröstet nur auf eine Erlösung von außen her nach einer absehbaren Frist. Das „trûren maket hôgen moet" Veldekes (E 9879) ist auch für Herbort nur als ein rein zeitliches Nacheinander zu verstehen. Er kennt nicht das Leid als die Quelle der Freude.

Deshalb ist das Verhalten des Minners im Leid ein Durchhalten um des Endes willen, das zu keiner gehobenen Seelenhaltung verpflichtet. Begreiflicherweise versagt die Kraft zum getrosten Ausharren in dem Augenblick, in dem der erhoffte Lohn für alle Mühe in Frage gestellt ist. Achill kann, wenn er das Leid nur als durch ein äußeres Hindernis herbeigeführt betrachtet, bloß „passiven Widerstand" üben. Jener erhabenste Sieg des hohen Minners, der — gerade weil er im Leid steht — bewußt die Freude zum Lebensgrundsatz erhebt, wäre für ihn sinnlos, da ihm der ethische Wert des Qual-Erduldens verborgen ist. Auch die Freude, die im Leid gegeben ist (733—52), stellt nicht ein Wollen, sondern eine rein gefühlsmäßige Wirkung dar, die den Minner schicksalhaft ergreift, ohne daß sie von ihm selbst beeinflußt werden kann. Freude ist nicht ein Zustand, der gelebt werden muß — Freude ist Verheißung.

Die Freude ist damit auch ein durchaus persönliches Ziel um persönlichen Gewinnes willen.

Sie bedeutet gerade in der Minne nicht Gesellschaftshaltung und Gemeinschaftserleben. Nur so weit die Min-

neszenen in die konventionell höfischen Lebensvorgänge einbezogen sind, stellen sie tatsächlich Gesellschaftsform dar[1]). Aber weder die einzelnen Freudenstimmungen noch die mit der Erfüllung gegebene Freude strahlen von dem persönlichen Erleben der Minnenden etwas aus auf die große höfische Gesellschaft, deren Glied jeder einzelne doch auch im Minneerlebnis bleibt. Keine frohe hôchzît versammelt die ritterliche Gemeinschaft zur Teilnahme an einer Freude, die alle angeht, so wie die Vereinigung der Lavinia mit Aeneas (E 13093—220) zum Freudenfest der gesamten Ritterschaft wird, wie sich unter der zustimmenden Teilnahme des ganzen Volkes Laudine mit Iwein vermählt (I 2393/94; 2439—45). Ohne Wissen ihrer Angehörigen entführt Jason Medea; keine frohe Festesfeier vereinigt die Liebenden in der Heimat des Ritters. Diomedes erlebt die Freude über die Erhörung seines Minnewerbens, ohne daß die Gesellschaft zur Mitfeier gerufen wird. Nur Helena wird aufgenommen in die Freuden der gesamten höfischen Gemeinschaft: Von Priamus feierlich-formell empfangen (2727—35), von der ganzen Stadt bewillkommt (2740—48), gipfelt der Freudentag ihres Einzugs in einer „wirtschaft", die „siben tage werte", und die Freude des einzelnen tatsächlich zur Freude der Gesellschaft erhebt (2749—55). Aber so alles umfassende, bezwingende Kraft, daß sie auch ohne Ende weiterwirken muß, besitzt diese Freude nicht. Die Freudenstunden, die allen Minnenden auch im späteren Leben gegeben sind, beziehen nie auch das Leben der anderen in ihre Welt ein. Keiner hat den Wunsch, wie Aeneas die Fülle seiner Freuden allen mitzuteilen, „dat he dâ mede mocht heilen / alle onfrôe herten / van rouwelîken smerten" (E 13263-76).

Herborts Ritter und frouwen sind sich nicht einmal klar bewußt, daß Minnenot und „trûren" des einzelnen nie die höfische Gesellschaft berühren dürfen. Iwein stiehlt „sich swîgende dan", „unz er kom vür diu gezelt / ûz ir gesihte an daz velt" (I 3227—30). — Achills Minnequal

1) Vgl. Neumann, Hohe Minne.

ist nicht nur sofort äußerlich zu erkennen (12198—204), das ganze Heer wird entscheidend von der Auswirkung ihres Unmaßes betroffen.

Das Bedürfnis nach Freude spielt in allen Erscheinungsformen des höfisch-geselligen Lebens tatsächlich eine wichtige Rolle. Freilich ist gerade in der Minne die Zügellosigkeit des Erlebens ein Hindernis, das begreiflicherweise der Steigerung des freudigen Fühlens im Wege steht. Ueberhaupt fällt eines auf: immer da, wo es sich um seelische Kraft handelt, wird Herbort das Wesen der Freude zu einem zwar gekannten, aber nicht mehr ganz faßbaren Begriff. Bedürfnis und Gefühl werden angedeutet im Wort — aber sie verebben auch im Wort, ohne Tat zu werden. — Auch das Bewußtsein des Gemeinschaftsfühlens erscheint in der Minnefreude längst nicht so stark ausgeprägt wie im übrigen Geselligkeitsleben, wo alles Anlaß zu froher Feier wird. So zeigt denn gerade die Haltung des minnenden Ritters und der minnenden frouwe, daß Herborts höfische Gesellschaft bei aller Forderung der Freude eben doch im Grund noch im Aeußeren verwurzelt bleibt.

Verglichen mit Veldeke stünde Herborts Gesellschaft im Minneleben etwa auf derselben Stufe wie die Gesellschaft der Eneit. An der Schwelle zwischen zwei Welten hat sie die neue Haltung zwar äußerlich weitgehend erfaßt. Aber sie lebt auch noch im Alten und vermag den Bruch, der bei jeder solchen Wende aufreißt, nicht zu überbrücken. Obgleich sie zeitlich schon längst der hochhöfischen Epoche zuzurechnen ist, steht sie in ihrem Denken und Fühlen noch ganz in der höfischen Frühe unausgeglichener Gegensätze und unvollkommenen Handelns.

Die Stellung der umworbenen frouwe.

Die Frau ist in der höfischen Welt — auch in der höfischen Welt Herborts, wenngleich nicht unbedingt in jeder Lebenslage (s. Kap. II, 3) — in ein ebesondere Stellung erhoben, in der sie dem Ritter zur veredelnden Macht wird. Diese allgemeine Hochachtung jeder Frau veren-

gerte sich im Minneverhältnis auf die Eine, Hohe und steigert sich damit zur höchstmöglichen Anerkennung.

Wie der werbende Minnesänger die frouwe als die irdische Gestaltwerdung eines höchsten Ideals schaut — hinausgehoben über alle Erdenschwere, unerreicht in der Vollendung ihres Seins, so erscheint auch Herborts Ritterschaft die angebetete Dame grundsätzlich als die Verkörperung des reinen Wunschbilds ohne Fehler und Schwächen — ganz so wie sie Herbort in den Tugendkatalogen preist. Die immer unvergleichliche Schönheit der frouwe läßt jedesmal schon beim ersten Blick die Minne des Ritters aufflammen (633—46; 658—66; 2521—32; 8585—86; 11164—73)!

Aber begehrenswerter noch als durch äußere Pracht wird sie durch die Vollendung in höfischen Tugenden:

Enhette sie schone noch kleit
so was sie sulcher wisheit
und von sulchen sinnen
er hette gerne ir minne
enhette sie niht under disen drin
noch schone noch cleit noch den sin
sulch was ir geberde
daz si im liep were (667—74; vgl. auch 17641—45).

So ist die frouwe das Ideal, die „selic frouwe“ (9484), die „selige maget“ (775), die alle Gedanken des minnenden Ritters gefangen nimmt, Ansporn zum eigenen Streben und zugleich das Endziel alles Wirkens ist. Von ihr kommt die Kraft zur Tat; zu ihr ist alles Handeln gerichtet. Aeußerlich diese Ritterschaft für die frouwe zum Ausdruck bringen zu dürfen, verleiht Sieg und Kraft, gibt höchste Zuversicht, der auch Diomedes unverbrüchlich vertraut:

„Mir ist daz gesaget
ein man blibe unverzaget
swenne sin zeichen were
durch einer frowen ere“ (9516—19).

Ganz selbstverständlich-notwendig verschiebt sich so das Abhängigkeitsverhältnis, wie es in der Ordnung des alltäglich-natürlichen Lebens zwischen Mann und Frau besteht, unter dem Gesetz der höfischen Welthaltung in das Gegenteil: Obschon Iwein, der vollkommene Ritter aus des Königs Artus Tafelrunde, Laudine durchaus ebenbürtig ist, so erkennt er doch rückhaltlos ihr Sein als das höhere an:

„niemer werde mîn rât
ir wille enwære ie mîn gebot“ (I 5480–83).

Und er lebt diese Ergebenheit tatsächlich so unbedingt, daß ihm — dem von allen anderen Gerühmten — erst dann wieder Freude und Ehre gegeben ist, wenn er der verzeihenden Gnade der frouwe gewiß ist (I 5466–69; 5498—501; 5545—47).

Dienstbereit steht auch Herborts Ritter seiner erhabenen Herrin zur Verfügung (11271—73; 11304/5). „Beide lip und leben“ (691) bietet Jason Medea. Zur Ehre seiner frouwe und in der Hoffnung, ihre Minne zu gewinnen, verpflichtet sich Diomedes, alle Dienste, alle „arebeit“ auf sich zu nehmen. Derselbe Wille spielt für Achill eine noch viel entscheidendere Rolle: Um der frouwe zu dienen wird er selbst seinen Waffengefährten untreu.

Als die Hohe, Umworbene, Gewährende, in deren Anerkennung oder Verurteilung das Sein des minnenden Ritters auf Gnade oder Ungnade beschlossen liegt, erscheinen tatsächlich Briseis und Polixena.

Solche Unterordnung unter das Urteil und den Willen der frouwe erhebt im rechten Minneverhältnis den Ritter selbst zum Ideal der Vollkommenheit. Schon die Voraussetzung für sein Liebeswerben ist ja untadelig reine „hubischeit“, nach ihr wird er von der frouwe beurteilt und geachtet, an ihr entscheidet sich Erhörung oder Verwerfung:

Ich wolde in gerne liep han
er ist hubisch un wol g(et)an

vor andern rittern uz erkoren (13103–05; vgl. auch 588–90; 679–89).

Um der frouwe willen werden aber diese gesellschaftlichen Tugenden noch gesteigert:

„Durch der frouen ere
liez er sich so sere
an maniger hande hubischeit"! (5260—62).

Wird doch auch Hektor unter dem Einfluß der Minne zum höfisch-eleganten Ritter! Aber nicht nur das höfische Leben wird um der angebeteten Herrin willen veredelt: auch Kampf und Sieg erhalten durch sie erst ihren Wert.

Nur dieser eine Wille beseelt Diomedes, als tapferer Ritter von Briseis anerkannt zu werden, zu beweisen, daß er um ihretwillen „zu strite comen tar" (9500—03). Liegt doch in der Anerkennung durch die umworbene Frau jene höchste Versicherung des eigenen Wertes, auf die das ganze Wünschen des Ritters gerichtet ist (9506/7). Und die frouwe wird so sehr erzieherisch wirkende Macht, daß sie nach ihrem Gesetz den höfischen Lebensstil bestimmt und unhöfisches Benehmen des minnenden Ritters mißbilligend verweist. Und zwar tadelt Briseis an Diomedes nicht einen offensichtlich äußeren Verstoß gegen die höfische Sitte – sein Handeln entsprach höfischem Recht — was sie rügt, ist das Fehlen des inneren Taktgefühls. Doch — und das bezeugt ihre unantastbare Größe – so tief sie selbst verletzt ist durch das Handeln des Ritters, soll ihr Tadel keine persönlichen Gefühle ausdrücken:

„Ich enhan ez niet gesprochen
durch haz noch durch niet
wen daz ir mit gewarnet siet" (9479—81).

Die huote, die besonders in der späteren Zeit der minnenden frouwe zur eigenen Bewahrung in höfischer Zucht gesetzt ist, spielt in Herborts höfischer Gesellschaft begreiflicherweise keine nennenswerte Rolle. Allein Polixena — unter der Aufsicht ihrer Eltern — und Medea sind einem besonderen Schutz unterstellt:

„die frauwe saz in hute
sie sach in mit dem mute
den daz ouge nie gesach
ir munt sweic ir herze sprach“ (799—802).

Aber die Frage nach Notwendigkeit oder Verdammungswürdigkeit der „huote“ ist Herbort nicht wie etwa Hartmann zum Problem und zugleich zum Anlaß für ein schönstes Bekenntnis zur Frauengröße geworden (I 2890-93).

Es kommt freilich auch keine von Herborts Frauen an die Vollkommenheit Laudines heran, die so durchaus erhaben ist, daß sie ihre innere Ueberlegenheit dem minnenden Ritter gegenüber in ihrem ganzen Sein erweist. Nicht einmal im Minneverhältnis erscheint die Frau grundsätzlich eindeutig über den Ritter hinausgehoben, so daß sie ihn zu ihrer Vollkommenheit emporziehen könnte. Jason, Paris, Hektor, Odysseus — keiner fühlt sich verpflichtet, um die Gunst der frouwe zu dienen. Ihre selbstsichere Vollkommenheit wird durch die frouwe nicht im mindesten in Frage gestellt. Sie besitzen ja alle im Grund schon, was die frouwe geben könnte.

Und auch in das Minneleben dringen die Anschauungen einer weniger von den hohen Ideen einer visionären Vorstellung getragenen Welt, die trotz aller Anerkennung der Frau doch weibliches Vermögen in der Beschränkung irdischer Notwendigkeit naturgesetzlich bestimmt sieht. Als Weib bleibt auch die umworbene Frau weitgehend dem Herrenrecht des Mannes unterworfen, gerade in den Fragen, die entscheidend ihr Leben gestalten. Wo die in ihrer Vollkommenheit ungebundene hohe frouwe aus eigenem freien Willen ablehnt oder gewährt, setzt nach der Ordnung des gewöhnlichen Daseins allein der Mann als der Gebieter auch im Leben der höfischen Frau das Schicksal fest. Weder Polixena noch selbst die Königin haben Macht, ihre Zustimmung zu Achills Liebeswerben zu geben, bevor Priamus gesprochen hat (11322—27). In gleicher Weise nimmt Achill das uneingeschränkte Verfügungsrecht über seine Schwester für sich in Anspruch (10327—29). Helena aber wird zur Beute des Paris.

Und die unhöfische Haltung der „höfischen“ Gesellschaft Herborts erreicht den Höhepunkt: Minne und frouwe erscheinen selbst als die Mächte, die den Ritter anstatt ihn in seinem Tugendstreben zu adeln, in solcher „brodekeit“ gefangennehmen, daß er den Ruf seiner untadeligen Ritterschaft verliert.

Wie die Stellung der frouwe zwiespältig ist im allgemeinen Verkehr des Hoflebens, so wird sie nicht einmal in der Welt der Minne zu eindeutig unangefochtener Höhe erhoben. Am bewußtesten lebt noch Briseis das Ideal der minnenden frouwe. Alle andern tragen nur mehr oder weniger höfische Züge. In ihnen freilich liegt der Wunsch, doch im Grund die hohe, umworbene frouwe darzustellen.

Die Bedeutung der Minne im Gesamtwerk.

Wenn bisher Minne und Minneleben als eine besondere Aeußerungsform der höfischen Welt abgeschlossen für sich betrachtet wurden, so erhebt sich nun die entscheidende Frage: Wie weit kommt der Minne eine merkbare Auswirkung auf das Gesamtleben der höfischen Gesellschaft Herborts zu? Eines steht fest: sie ist nicht das Grundthema des Dichters. Kampfestoben und Waffenlärm, germanisch-ritterliches Heldentum voll Impuls und Kraft, das erfüllt in erster Linie Herborts Phantasie — trotz aller Klagen über die Grausamkeit des Kriegs. Verglichen mit dem Gesamtumfang des Werks nehmen die Minneszenen ja auch einen verhältnismäßig sehr engen Raum ein: von über 18000 Versen fallen auf sie knapp 1400. Das ist freilich eine rein äußerliche Feststellung; allein die Tatsache, daß eine solche Abwägung überhaupt möglich ist, weist schon weiter zu dem wichtigeren Problem, wie stark die Minneszenen innerlich mit dem Geschehen verknüpft sind.

Der entscheidende Anlaß zu all den blutigen Kämpfen um Troja ist die Minne des Paris zu Helena und der Raub der frouwe (14992/93; 15297/98; 15422/23 . . .).

Doch letzten Endes bedeutet das nur die Einleitung für die Kämpfe. Die Haltung der frouwe gegen Paris besitzt überhaupt keinen Einfluß auf den Kampfeswillen des Helden: Paris verteidigt seine Stadt! Und Menelaus rächt die Freveltat des Paris! Aus dem Kampf um die frouwe wird ein Kampf um Lebensrecht und Rache. Das Erleben der Minne bleibt — auch wenn der Dichter mitunter noch kurz darauf hinweist — eine für sich abgeschlossene Angelegenheit. Und genau so verhält es sich mit den übrigen Minneszenen. Die Minneepisoden zwischen Jason und Medea, Diomedes und Briseis schieben sich — lose mit dem Geschehen verknüpft — in die Kampfpausen ein. Einzig das Minneerlebnis Achills ergreift schicksalhaft nicht nur das Leben des Einzelnen, sondern das der gesamten Gesellschaft: Achills Minnekrankheit bedroht das ganze Heer mit dem Untergang. Alle andern Szenen könnten, ohne daß der Ablauf des Geschehens im geringsten verschoben würde, aus dem Epos entfernt werden. Inselhaft, isoliert stehen sie inmitten der wogenden Schlachtenwelt — ohne innere Beziehung auf das Leben des Kampfs und auf das Leben in höfischer Geselligkeit. Wenn für Hartmann von Aue die Minne zur zentralen Kraft wird, die alles Sein in ihren Bereich zieht, die alle Kämpfe Ereks in Beziehung zu seinem Minneleben setzt, die über alle Taten Iweins — so breiten Raum sie im Gefüge des Romans einnehmen — unwandelbar das „um der frouwe willen“ schreibt, so erleben Herborts Ritter und frouwen die Minne als eine Angelegenheit, deren Auswirkung in engste Grenzen gebannt ist.

In welchem Werk hochhöfisch reiner Welthaltung wäre auch eine solche Scheidung zwischen allgemein höfischem Leben und Minneleben, zwischen ungestüm tobendem Schlachtenhelden und „zartem“ Frauenritter, zwischen der gewöhnlichen Stellung der höfischen frouwe und der durchaus gesonderten der angebeteten frouwe durchzuführen?

Und doch, so wenig umfaßende Bedeutung der Minne in Herborts Werk zukommt, so wenig organisch die ein-

zelnen Szenen in das Ganze eingefügt sind, das Minneerlebnis ist für die höfische Gesellschaft Herborts nichts Unwesentliches. Mehr als ein bloßer Tribut, den Herbort der höfischen Konvention zollt, gehört es zur Vollkommenheit der Ritter, daß sie nicht nur Heldentum im Kampf leben, sondern auch in der Welt der feinen Geselligkeit stehen, daß sie, wie freilich nur Diomedes tut, ihr ganzes Schlachtenrittertum in der Bezogenheit auf die frouwe adeln.

Daß dieser Frauendienst nur sehr unvollkommen ist, daß das Minneabenteuer des Odysseus und die Verurteilung der Minne durch Achill scheinbar das Gegenteil beweisen, liegt nur zum Teil in der stofflichen Gebundenheit des Dichters. Es hat einen tieferen Grund: Dem glatten, von der Konvention der Minne getragenen Franzosen steht der noch ganz im Heldischen verwurzelte und von dessen Begriffen her moralisch wertende Deutsche gegenüber, der dem Dasein der Minne Grenzen steckt, sobald sie im Bereich des Heldischen Anspruch auf alleingültiges Seinsrecht erhebt. Insoforn steht Herborts Gesellschaft zwar mitunter sittlich höher, aber höfisch hinter der Benoits zurück, weil sie sich Skrupeln macht, wo jene sich selbstverständlich der Macht der Minne ergibt.

Herborts ritterliche Gesellschaft nimmt in der Minne — wie eben in allen Erscheinungsformen des höfischen Lebens — eine zwiespältige Haltung ein. Entschieden strebt sie das Höfische an — und für Diomedes und Briseis neigt sich die Waagschale deutlich zugunsten des konventionellen Lebensstils. Freilich vermag Herbort nicht wie die großen höfischen Dichter alle äußerlichen Formen des Minnewerbens zum innerlichen, auf das ganze Leben ausstrahlenden Sein zu vertiefen. Die Minne ist ihm nur wichtig, nicht ausschlaggebend.

Schlußbetrachtung.

Herborts höfische Gesellschaft ist Welt in der Welt, mit dem universalen Geltungsanspruch ihrer Ideale. Sie

ist Welt, die sich ein höchstes Bildungsziel gesteckt hat. Was die ritterliche Gesellschaft seiner Zeit erfüllte, was in vollendeter Art die hochhöfischen Dichter lebengestaltend erfaßt, geformt haben, das ist auch bestimmend für Herborts Wollen. Programmartig leuchtet zu Beginn des Liedes in den Tugendkatalogen das erstrebte Ziel des Dichters auf: so sollen die Ritter, die frouwen sein, die in der Vollkommenheit ihrer Tugenden eine idealerfüllte höfische Welt verkörpern — obgleich freilich dieses Ideal Herborts nicht die letzte Vollkommenheit in sich begreift.

Glanzvoll und scheinbar unberührt von Not und Sorge, sucht die Gesellschaft vor allem in den äußeren Erscheinungsformen des Hoflebens ihr höheres Sein zu erweisen und alle materiellen Lebensbedingungen aus dem Bereich irdisch-beschränkter Gebundenheit in eine Sphäre unbegrenzter Wunscherfüllung zu rücken. Aber sie vermag in ihrer Haltung — so sehr sie sich bemüht, einem tadellos konventionellen Lebensstil zu genügen, der sich als gelebte Form harmonisch in das Bild der Umwelt fügt — nur zu oft den letzten Schritt vom Sollen zum tatsächlichen Sein nicht zu gehen. Weiß gerade die Welt der Minne nichts von der sonst so betonten, unbedingt verpflichtenden Haltung zur Freude, so fehlt Herborts Gesellschaft in allen Lebenslagen in erster Linie die Eigenschaft, die ihrem Handeln durch rechte mâze das überirdisch Vollkommene göttlicher Unfehlbarkeit verleiht, wie es der ideal-hochhöfischen Welt eigen ist.

Im Ritter, der die Ehre als das höchste Ideal des Lebens begreift und im Kampf um ihren Besitz sein Dasein gestaltet — der neben ihr als bestimmende Macht nur noch die Treue anerkennt, die sein Leben an die Gemeinschaft bindet, entfaltet Herbort das Heldische in ursprünglicher, uneingeengter Kraft zu solcher Ausschließlichkeit, daß die konventionellen Vorstellungen aus der Welt des Hoflebens im ernsten Kampf nur selten verpflichtend sein können. Ehre und Treue gerade führen in der Auswirkung ihrer Forderungen zu einer Zügellosigkeit des Rachever-

langens, die alle gebotenen Grenzen übersteigt und zu solch unedler Leidenschaftlichkeit des Erlebens führt, daß gar oft die reine Idee in niedrigsten materiellen Zielen untergeht; die sich zu brutaler Rücksichtslosigkeit steigert und das Siegerrecht unhöfisch mißbraucht.

Und auch Herborts Frauen sind beides: Idealgestalt und realgebundene Frau, Herrin und Dienerin; sie sind beides zu gleicher Zeit, ohne daß Herbort selbst die Unvereinbarkeit dieser Gegensätze klar zum Bewußtsein käme. Ursprüngliches Fühlen und bürgerliche Ordnung sind so eng verquickt mit der komplizierten Haltung der höfischen Kultur, die alle Macht einseitig auf die Frau verlegt, daß keine der Frauen typenhaft eine der beiden Welten in reiner Verkörperung lebt. Auch die frouwe ist im höfischen Leben nicht jene Gestalt, zu der sie theoretisch die Vollkommenheit in ihren Tugenden erhebt. Es fehlt ihr das unberührbar Ueberirdische, das Verklärte, das dem Ideal seine Unerreichbarkeit gibt. Es fehlt die Geschlossenheit der Erscheinung, die Einheitlichkeit der Wirkung. Nicht vollkommene Heilige und nicht bloß irdisch-menschliche Frau, nimmt sie eine Zwischenstufe zwischen real gelebter und ideal erstrebter Lebenshaltung ein, die weder das eine ganz verwirft, noch das andere voll erreicht.

Das gilt auch für die umworbene frouwe. Mag zwar ihr Einfluß auf den minnenden Ritter zum Teil der unbegrenzten Forderung hochhöfischer Lebenshaltung nahe kommen, so kann die Minne als eine Macht, die von vornherein unhöfisch unedles Gepräge trägt, weder die frouwe selbst zu einwandfreier Vollkommenheit adeln, noch den Ritter ganz über die Vorstellungen und Gegebenheiten eines unverklärt geschauten Lebens hinausheben in eine Sphäre, in der sein Dasein gerade durch den Dienst an der frouwe erst vollendet erschiene. Er bleibt sich auch als Werbender weitgehend seiner heldischen Selbstsicherheit bewußt. Und in dieser Doppelheit, die sich auf die ganze Erscheinung der Minne erstreckt, kommt auch die Haltung des Dichters zum Ausdruck: strebend

nach dem Ideal doch noch tief in der Realität verwurzelt zu bleiben.

Der Wert, den der Dichter den so ausführlichen Tugendkatalogen beimißt, steht kaum im Verhältnis zu der Bedeutung, die sie im täglichen Geschehen erreichen. Sie sind nicht Sittenkodex, der das Leben der Ritter merkbar bestimmt. Wird doch eigentlich jeder einzelne in besonderen, schwierigen Situationen vollkommen aus der Bahn höfischen Benehmens geworfen! So stellen die mannigfaltig gerühmten Tugenden einen vielversprechenden Besitz dar, der doch nur äußerlicher Schmuck bleibt. Aus dem Charakter- und Tugendwert ihrer Ritter gestalten Hartmann und Wolfram die Handlung ihrer Dichtungen; Herbort stattet seine Helden mit einer Fülle von Eigenschaften aus, die zu ihrem Tun nicht selten in Widerspruch stehen. Er weiß um die höfischen Anforderungen, die an den Ritter, an die frouwe gestellt werden, denn er stellt sie theoretisch selbst. Aber die Tugenden und ihre Träger bilden ihm noch nicht ein untrennbares Ganzes. Noch nicht innerlich verwurzeltes Gut, können die höfisch-sittlichen Werte die Haltung der Helden nicht unabänderlich bestimmen. So wenig Herborts Tugendbild nach hochhöfischen Forderungen vollkommen ist, so wenig ist es ihm selbst, sogar in dieser lückenhaften Form, zum lebendigen Erlebnis geworden.

Noch weniger besitzt er die beherrschende Kraft der Persönlichkeit, die sich unbedingt durchzusetzen weiß — die Stärke der eigenen Lebensanschauung, in der Hartmann sein Gott-Welt-Problem zum Problem der Gesellschaft machte; in der Wolfram den konventionellen Lebensformen seiner Zeit sein eigenes religiöses Ethos aufdrückte; in der Gottfried aus seiner ästhetischen Haltung heraus sich eine eigenste Welt formte. Große, zur Gestaltung drängende Ideen beherrschen Herbort nicht.

Zwar ist er nicht in skalvischer Uebersetzung an seiner französischen Quelle haften geblieben[1]), obgleich

1) Vgl. Ehrismann, Literaturgeschichte, S. 100; Fischer.

er selbst immer wieder treueste Gefolgschaft versichert (14159—66; 17066/67; 17135/36) aber er hat das Gedankengut seiner Vorlage doch nicht eigentlich ideenmäßig umgestaltet. Und gerade deshalb, weil nicht die Eigenwilligkeit des Dichters alles Handeln zu einem persönlich bestimmten Ziel hinordnet, kommt in Herborts Dichtung die Haltung seiner Zeit in materiellem und ideellem Streben, in weltlicher Ethik und in der Bindung an göttliche Macht klar zum Durchbruch. Im Weltbild des Dichters offenbart sich das Wollen einer ganzen Zeit, aber auch die reale Verwirklichung, die dieses Wollen in den Erscheinungsformen seines Lebens erfahren hat. So entstehen freilich auch die unvereinbar schroffen Gegensätze, die bei der Uebertreibung beider Richtungen das unsichere Hin- und Hergeworfensein zwischen zwei Welten nur umso deutlicher werden lassen. Obgleich Herborts Werk in eine vorgerückte Zeit fällt, steht er nach dem Inhalt und der praktischen Auswirkung seiner Tugendlisten innerlich doch erst am Anfang einer Dichterreihe, die hochhöfisch-harmonischem Wesen Gestalt verlieh, als einer, der die letzte Verpflichtung zwar fühlt, selbst ihr Problem berührt, der aber diese Forderungen nicht immer in die Wirklichkeit umzusetzen vermag. Abseits vom Weg der zur höchsten Höhe führt — so wie sein thüringer Hof eben auch etwas abseits von dem vollendeten Leben staufischer Pracht liegt — fehlt ihm die Sicherheit, das Neue, auch so weit es zu ihm vorgedrungen ist, zur entscheidenden Lebenskraft werden zu lassen. Er ist sich nur bewußt, daß er das Neue, Edle will.

Lebenslauf.

Am 5. September 1911 wurde ich, Ruth Auernhammer, als Tochter des Pfarrers Emil Auernhammer und seiner Ehefrau Else, geb. Oechsler in Altenschönbach im Steigerwald geboren. Ich besuchte die Volksschule in Neuhaus b. Höchstadt, das Lyzeum und die Oberrealschule in Erlangen und erhielt 1931 das Reifezeugnis. In Erlangen, Innsbruck und wieder in Erlangen studierte ich Deutsch, Geschichte und Englisch und bestand 1935 den ersten Abchnitt der Prüfung für das höhere Lehramt in Erlangen, den zweiten Abschnitt 1936 in Nürnberg. Ich bin seitdem im höheren Schuldienst tätig.

Die vorliegende Arbeit wurde auf Anregung von Herrn Professor Dr. Maurer hin unternommen. Ich danke meinem sehr verehrten Lehrer für die dauernde Anteilnahme und die stets zuvorkommende Unterstützung meiner Arbeit herzlichst.